Aristoteles'

Nikomachische Ethik

übersetzt und erläutert

von

Adolf Stahr.

Stuttgart.
Krais & Hoffmann.
1863.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Jede Kunst und jede auf Wissen und Erkennen gerichtete Behandlung einer Wissenschaft [1]), im gleichen jede Handlung und jeder vernünftige Vorsatz erstrebt nach der allgemeinen Ansicht der Menschen irgend ein Gut; darum hat man denn auch sehr richtig das Gute durch die Definition erklärt: es sei das wonach Alles strebe.

2. Allein hier tritt uns eine gewisse Verschiedenheit der Zwecke entgegen. Diese sind nämlich theils Thätigkeiten, theils gewisse von diesen gesonderte und durch sie hervorgebrachte Werke. In allen den Fällen aber, wo es über die bestimmten Handlungen hinaus noch gewisse andere Zwecke gibt, da stehen der Natur der Sache nach die hervorgebrachten Werke an Werth über den Thätigkeiten. —

---

[1]) Der hier umschriebene griechische Ausdruck μέθοδος heißt wörtlich „Kursus", d. h. Weg um etwas aufzusuchen. In dieser Bedeutung braucht ihn z. B. Aristoteles in der *Thiergeschichte* I, 6: §. 4. Schneid. Vgl. *Politik* VI, 1. §. 9. Dann aber heißt μέθοδος zweitens auch soviel als *die Wissenschaft selbst*, in sofern ihr Ziel das Wissen und Erkennen und ihre Behandlung, ihre Form nicht unabhängig ist von ihrem Inhalte. S. *Biese*: die Philosophie des Aristot. Th. I, S. 170, und besonders Schwegler zu Aristoteles Metaphysik I, Kap. 2. (Th. II, S. 26. Note 6). Die Behandlungsweise, welche von den Theilen zum Ganzen aufsteigt, heißt bei Aristoteles ἡ ὑφηγημένη μέθοδος; s. Göttling zu Ar. Oeconom. praef. p. VII. und zur Politik I, 1., Commentar. p. 278.

3. Nun gibt es aber eine große Anzahl von Handlungen, Künsten und Wissenschaften, und daraus ergibt sich also zugleich auch eine große Vielheit der Zwecke; für die Heilkunst z. B. ist es die Gesundheit, für die Schiffbaukunst das Fahrzeug, für die Strategik der Sieg, für die Oekonomik der Reichthum. — 4. Ueberall nun wo Thätigkeiten dieser und ähnlicher Art der Einheit eines anderen bestimmten Vermögens untergeordnet sind — wie z. B. die Sattlerkunst und alle die Thätigkeiten, welche es mit der Herstellung von sonstigem Pferdezeug zu thun haben, der Reitkunst, und diese, sowie alle anderen auf den Krieg bezüglichen Thätigkeiten wieder der Strategik untergeordnet sind, ein Verhältniß, das sich bekanntlich auf andern Gebieten wiederholt — in allen diesen Fällen, sage ich, sind jedesmal die Zwecke der übergreifenden obersten Künste [2]) begehrungswürdiger als die der ihnen untergeordneten; denn die ersteren sind es, um derentwillen eben auch die letzteren verfolgt werden.

Zweites Kapitel.

Wenn es nun ausgemacht ist, daß es im Bereiche der Dinge, welche fähig sind durch Handeln verwirklicht zu werden [1]), einen bestimmten Zweck gibt, den wir um sein selbst willen wollen, während wir alle übrigen nur seinetwillen begehren, wenn wir also nicht immer eines um eines andern willen uns zum Ziele setzen — was ja

---

[2]) Aristoteles nennt sie „die architektonischen", ein Ausdruck, den er von einer Kunst, der Baukunst, und dem in ihr stattfindenden übergeordneten Verhältnisse des Architekten, des Baumeisters, zu allen untergeordneten baulichen Thätigkeiten, auf alle andern Künste und Thätigkeiten übertragen hat. S. Garve I, S. 409. Diesen Aristotelischen Sprachgebrauch behandeln: Schneider zur Arist. Politik III, 6, 8. (Commentar p. 197—199. p. 406 und Addenda p. 505. Vgl. Politik III, 7, §. 5. Cicero hat diesen Sprachgebrauch aufgenommen und in die lateinische Literatur eingeführt de Finibb. I, Kap. 10.

[1]) Im Texte τῶν πρακτῶν. Vgl. die Erklärung von Schwegler zur Arist. Metaphysik VI, 1, 8. (Th. IV, S. 8). Die Aufgabe der Ethik ist „das allen Menschen erreichbare Gut". Vergl. Arist. Ethic. Eudem. I, 7. Biese II, 273.

einen Prozeß in's Unendliche gäbe, in Folge dessen das menschliche Begehren nichtig und eitel sein würde — so liegt es am Tage, daß dieser Zweck das höchste und beste Gut sein muß. — 2. Mithin hat also auch für das Leben die Erkenntniß desselben eine große Wichtigkeit, und wir befinden uns derselben gegenüber in der Lage von Schützen, welche ein Ziel haben, so nämlich, daß wir, mit solcher Erkenntniß versehen, das Ziel unserer Lebensaufgabe um so besser erreichen dürften. — 3—5. Ist dem also, so muß versucht werden, wenigstens im allgemeinen Umrisse darzustellen, was es denn ist, und welcher von den verschiedenen Wissenschaften oder Vermögen es angehört. Offenbar wird man der Ansicht sein, daß es der obersten und vorzugsweise alle andern unter sich befassenden angehöre. Als eine solche erscheint aber die Wissenschaft vom Staate. — 6. Denn diese ist es, die da bestimmt, welche Wissenschaften nothwendig in den Staaten vorhanden sein müssen, und was für welche die Einzelnen und wie weit sie dieselben lernen sollen. Sehen wir doch auch, daß die von den Menschen am meisten geschätzten Vermögen [2] unter diese Wissenschaft fallen, wie die Strategik, Oekonomik, Rhetorik. — 7. Da also diese Wissenschaft alle die übrigen praktischen Wissenschaften in ihren Dienst nimmt, und obenein noch vorschreibt, was man thun und was man lassen soll, so dürfte wohl ihr Zweck der sein, der die Zwecke aller andern in sich umfaßt, und dieser Zweck mithin das höchste menschliche Gut schlechthin sein. — 8. Denn wenn auch das höchste Gut für den Einzelnen dasselbe ist wie für einen Staat, so erscheint es doch als eine erhabenere und vollendetere Leistung, das höchste Gut eines Staates einerseits zu erfassen, andrerseits zu bewahren. Man darf freilich schon sehr zufrieden sein, wenn man dies auch nur für einen Einzelnen schon erreicht, schöner aber und göttlicher ist es, dasselbe für ein Volk und für Staaten zu bewirken. — 9. Dies ist die Absicht unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Entwicklung, welche gewissermaßen ein Theil der Wissenschaft vom Staate (der Politik) ist.

---

2) Im Texte: δυνάμεις, Fähigkeiten, Talente, Kunstfertigkeiten.

Drittes Kapitel.

Was meinen Vortrag anbetrifft, so wird man denselben für ausreichend anzusehen haben, wenn er über den Gegenstand so deutliche Begriffe gibt, als es die Natur desselben verstattet. Denn man darf vom Philosophen nicht in allen seinen Entwicklungen die gleiche Schärfe absoluter Bestimmtheit verlangen, wie man ja auch bei den Leistungen auf dem Gebiete des Handwerks und der Kunst nicht ein und denselben Maßstab anzulegen hat [1]).

2. Was nun die Begriffe des Schönen [2]) und des Gerechten anlangt, mit denen es die Wissenschaft vom Staate zu thun hat, so herrscht darüber eine solche Verschiedenheit und eine solche Zerfahrenheit der Ansichten, daß sich die Meinung gebildet hat, beides sei lediglich durch Satzung bestimmt, nicht durch die Natur der Dinge. — 3. Eine eben solche Zerfahrenheit herrscht auch über die Dinge, welche man gut zu nennen habe, weil es gar Vielen begegnet, durch dieselben Schaden zu erleiden, wie denn schon manche durch ihren Reichthum, andere durch ihre Tapferkeit zu Grunde gegangen sind. — 4. Bekanntlich müssen wir uns begnügen, wenn wir über solche Dinge sprechen und aus solchen Prinzipien argumentiren, die Wahrheit nur mit groben Strichen und im Umrisse anzuzeigen; und wenn wir von Gegenständen reden und von Vordersätzen ausgehen, die nur einer aus der Mehrheit der Fälle sich ergebenden Wahrscheinlichkeit fähig sind, so muß es genügen, wenn auch unsere Schlußfolgerungen eben nur solcher Art sind. Aus demselben Gesichtspunkte nun muß jedes Einzelne in meinem Vortrage aufgefaßt werden. Ein wahrhaft Gebildeter nämlich verlangt die absolute

---

[1]) Man hat nämlich auch bei diesen die Natur der Materie zu berücksichtigen, in welcher gearbeitet wird. Aristoteles schärft diese Bemerkung über den Unterschied der populär allgemeinen (ὡς τύπῳ) und der streng wissenschaftlichen Darstellungsmethode (ἀκριβῶς) wiederholt ein. S. II, 2. §. 3. und IX, 2, §. 6.

[2]) D. h. des Sittlichguten.

Schärfe der Bestimmungen in jeder einzelnen Materie [3]) nur in dem Umfange, in welchem die Natur des Gegenstandes dieselbe zuläßt [4]); denn es ist ein gleicher Widersinn, sich einen Mathematiker gefallen zu lassen, der seine Sätze mit Ueberredungskünsten beweisen wollte, als von einem Redekünstler streng wissenschaftliche Beweise zu fordern [5]). — 5. Nun beurtheilt aber Jeder nur dasjenige gut und richtig, was er kennt, und ist über solche Dinge ein guter Richter. In jeder einzelnen Materie ist dies also der in derselben gründlich Unterrichtete, absolut genommen aber ist es der allseitig Unterrichtete und Gebildete [6]). Darum ist für die Wissenschaft vom Staate die Jugend kein geeigneter Zuhörer; denn sie ist unerfahren in den Thätigkeiten und Verhältnissen des Lebens, während diese meine Vorträge diese Thätigkeiten und Verhältnisse zum Gegenstande haben und ihre Kenntniß voraussetzen. — 6. Die Jugend ist ferner geneigt, den Impulsen der Leidenschaft zu folgen und würde also diese Vorträge zwecklos und nutzlos hören, da wie gesagt [7]) der Zweck derselben nicht Erkenntniß, sondern praktisches Handeln ist. — 7. Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Zuhörer jung an Jahren oder jugendlich von Charakter ist; denn der Fehler liegt hier nicht in der Altersstufe, sondern in der Leidenschaft, welche das Leben und alle Bestrebungen (eines solchen jugendlichen Charakters) regiert. Solcher Art Leuten bringt nämlich die Erkenntniß ebensowenig Nutzen wie den Unmäßigen. Für Solche dagegen, die ihr Begehren und Handeln nach den Forderungen der Vernunft einzurichten gewohnt sind, dürfte es von großem Nutzen sein, richtige Begriffe von den Gegenständen dieser unserer Vorträge zu besitzen. —

---

[3]) Im Texte: καθ' ἕκαστον γένος. Vgl. darüber und über den ganzen Gedanken Biese Th. II, S. 12—19. und Aristoteles Metaphys. II, Kap. 3.

[4]) Der Philosoph wiederholt diese Bemerkung in unserer Ethik zum öftern. Vgl. I, 7, 17.; II, 2, 3.; IX, 2, 6.

[5]) Aus Platons Theaetet. (§. 50 Heind.) entnommen.

[6]) Den hier von Aristoteles zu Grunde gelegten Begriff des Unterrichteten und Gebildeten, des πεπαιδευμένος, entwickelt vortrefflich Garve in seiner Anmerkung zur Uebersetzung der Ethik, Th. I, S. 411—412.

[7]) S. oben §. 1—2.

8. Bei diesen vorwortlichen Bemerkungen über den Zuhörer [8]), über den Standpunkt der Auffassung und Beurtheilung und über das Ziel, welches ich bei diesen Vorträgen im Auge habe, mag es sein Bewenden haben.

Viertes Kapitel.

1. Rekapituliren wir jetzt! Da, wie wir sahen, alle Erkenntniß und jeder vernünftige Vorsatz nach irgend einem Gute begehrt, so fragt sich: welches ist dasjenige, wonach unserer Ansicht zufolge die Wissenschaft vom Staate strebt, und welches ist das höchste aller derjenigen Güter, die im Bereiche des menschlichen Handelns der Verwirklichung fähig sind? — 2. Dem Wortbegriffe nach herrscht freilich hierüber bei den meisten Menschen so ziemlich Uebereinstimmung. „Die Glückseligkeit" nämlich ist die Antwort, welche sowohl die ungebildete Masse als die Gebildeten auf jene Frage geben, wobei ihrer Auffassung nach „gut leben" und „sich wohlbefinden" [1]) identisch sind mit „glückselig sein". Aber was diese „Glückseligkeit" sei, darüber sind die Ansichten verschieden, und hier lautet die Definition der großen Menge nicht mehr gleich der der Einsichtigen. — 3. Denn was die ersteren betrifft, so sind sie da gleich mit etwas

---

8) Diese Stelle, in welcher sich Aristoteles über sein Publikum (das hörende wie das lesende), ausspricht, ist wichtig, und wenn man auch nicht mit Buhl u. A. hier den Schlüssel für den vielbesprochenen Unterschied der exoterischen und esoterischen Vorträge und Schriften des Philosophen gefunden zu haben meinen darf (Vgl. Aristotelia II, S. 237—279), so geht doch so viel unzweifelhaft aus den Worten dieser Stelle hervor, daß Aristoteles diese Vorträge über die Ethik, bei denen er bestimmte praktische Zwecke verfolgte und das Leben, die lebendige Wirklichkeit seiner Nation im Auge hatte, auf ein bestimmtes Publikum beschränkt wissen wollte. Diese Vorträge waren für reife, lebenserfahrene und geistig und sittlich durchgebildete Hörer und Leser bestimmt, nicht für die unreife Jugend, oder überhaupt für unreife Menschen. Vgl. Gellius Noct. Att. XX, 5. und unten die Anmerkung 5 zu Kap. 13 dieses Buchs. Desgleichen IV, Kap. 4. §. 2.

1) Wörtlich „gut handeln" (εὖ πράττειν); für unsere Sprache unübersetzbar. Vgl. Garve S. 420 ff.

Sinn- und Augenfälligem bei der Hand, wie z. B. mit „Vergnügen“, oder „Reichthum“, oder „Ehren“, und so weiter; ja in vielen Fällen ist selbst das Urtheil ein und desselben Menschen zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes. Ist er krank, so lautet es auf Gesundheit, drückt ihn Armuth, auf Reichthum [2]), und Leute, welche ein lebhaftes Bewußtsein ihrer Unwissenheit haben, sind bereit, diejenigen als Glückselige zu verehren, welche sie etwas Großes, über ihren Horizont Hinausgehendes, aussprechen hören. Einige dagegen waren von je der Meinung: außer der Vielzahl dieser hier genannten Güter müsse es noch ein anderes absolutes geben, welches eben auch für alle die andern hier genannten die Ursache sei, daß sie Güter seien.

4. Alle die verschiedenen Meinungen nun prüfend durchzugehen, möchte wohl ein allzuwenig lohnendes Geschäft sein, es ist vielmehr ausreichend, die am meisten gäng und gäben, oder die, welche eine gewisse Begründung zu haben scheinen, zu untersuchen. — 5. Hier dürfen wir nun aber nicht außer Acht lassen, daß ein Unterschied statt findet zwischen den Untersuchungen, welche von den Prinzipien ausgehen, und zwischen denen, welche zu den Prinzipien hinführen [3]). Das war ja die Frage, welche auch Platon aufzuwerfen und zu untersuchen pflegte: ob der Weg der Untersuchung von den Prinzipien ausgehe, oder auf die Prinzipien hinführe, wie wenn es sich fragte, ob in der Rennbahn der Lauf von den Kampfrichtern aus auf das Ziel hin, oder umgekehrt, zu geschehen habe [4]). Auszugehen hat allerdings jede Untersuchung von dem Bekannten, aber unter dem Bekannten kann man zweierlei verstehen, entweder das was uns bekannt ist, oder was an sich (absolut) bekannt ist. — 6. In unserem Falle nun, denke ich, haben wir jedenfalls von dem

---

[2]) Man denke an Goethe's armen Schatzgräber und dessen Wort:

„Armuth ist die größte Plage,
Reichthum ist das höchste Gut.“

[3]) Vgl. hierüber die Abhandlung von Garve a. a. O. S. 423—428.

[4]) Dies offenbar Platonische Gleichniß findet sich nicht in den erhaltenen Schriften Platons.

uns Bekannten auszugehen [5]). Dies ist der Grund, warum derjenige bereits eine gute sittliche Bildung besitzen muß, welcher Vorträge über das Gute und Gerechte und mit einem Worte über Gegenstände der Wissenschaft vom Staate mit Nutzen hören soll. Denn hier ist die vorauszusetzende Bedingung [6]) das daß [7]); und wenn dieses hinreichend vorhanden erscheint, so wird das warum gar nicht von Nöthen sein, denn ein so beschaffener Mensch hat entweder schon die Prinzipien in sich, oder kann sie doch leicht erfassen. Bei wem aber weder das Eine noch das Andere vorhanden ist, der möge sich den Spruch des Hesiodos gesagt sein lassen:

> Der ist in Allem der Beste, der selbst sich Alles zurechtlegt;
> Tüchtig ist dann auch Jener, der weiser Rede Gehör gibt.
> Doch wer selber nicht denkt, noch, Anderer Rede vernehmend,
> Selbe im Herzen erwägt, der ist ein völliger Nichtsnutz! [8])

Fünftes Kapitel.

Kap. 3. Bekk. Wir kehren jetzt zu dem Gegenstande zurück, wovon wir abgeschweift sind. — 2. Es scheint mir nämlich, daß die Menschen nicht ohne eine gewisse Berechtigung ihre Ansichten über das was gut und was Glückseligkeit sei nach ihren verschiedenen Lebensarten [1]) bilden,

---

5) „Diejenige Kenntniß, welche ich bei einem Menschen voraussetze, weil er ein Mensch ist, und die aus seiner vernünftigen Natur selbst entsteht, ist die absolute (τὸ ἁπλῶς γνώριμον); diejenige dagegen, welche ich bei ihm nicht voraussetzen kann, bis ich weiß, daß er an diesem Orte, zu dieser Zeit, unter diesen Verhältnissen und Begebenheiten gelebt hat, diese ist das ihm Bekannte. Garve S. 428—430.

6) D. h. die ἀρχή, der Anfang, das Prinzip.

7) D. h.: daß der Mensch durch Erziehung und Leben sittlich gut und gerecht zu handeln gewöhnt ist. Ist dies der Fall, so wird er über das Warum solchen Handelns, über die Prinzipien, die er schon unbewußt in sich trägt, sich ohne Mühe belehren können. Aristoteles will also, daß die Erkenntniß der Prinzipien der Sittlichkeit beim Menschen hervorgehe aus der thatsächlichen Erfüllung der sittlichen Pflichten.

8) Aus Hesiodos „Werke und Tage" V. 293 ff.

1) βίοι, d. h. Lebens- und Berufsarten.

wie denn die große und vorzugsweise in roher Arbeit sich bewegende Masse beides in das sinnliche Vergnügen setzt, und deßhalb geben sie auch der genießenden Lebensart den Vorzug. Der hauptsächlichsten Lebensarten gibt es nämlich drei: die soeben genannte, ferner die politische und drittens die beschauliche [2]).

3. Was nun die große Masse anlangt, so erscheint sie mit ihrem Vorzuge, den sie einem Leben gibt, wie es das Vieh auf der Weide führt, durchaus von sklavischer Sinnesart, doch kann sie einen Entschuldigungsgrund darin finden, wenn sie sieht, wie viele unter den Hochgestellten und Reichen mit Sardanapal sympathisiren [3]). — 4. Die gebildeten und auf praktische Thätigkeit gerichteten Menschen dagegen setzen die Glückseligkeit in die Ehre, die ja auch in der That meist der Zweck des politischen Lebens ist. Allein diese Bestimmung scheint doch zu oberflächlich zu sein für den von uns ge-

---

[2]) Im Texte heißt sie „die theoretische", wovon unser „beschaulich" — wenn man von diesem Worte die ihm anklebende christlich-religiöse mönchische Färbung abstreicht — die wörtlich zutreffende Uebersetzung ist. Dieses theoretische, betrachtende Leben ist das des Philosophen, wie schon Pythagoras es in der Antwort aussprach, welche er dem griechischen Dynasten Leon nach Cicero's (Tuscul. V, 3.) reizender Erzählung auf die Frage gab: was er eigentlich treibe? Auch Goethe meint dieses Leben, wenn er von sich sagt:

„Weltverwirrung zu betrachten,
Herzensirrung zu beachten,
Dazu war der Freund berufen —"

Auf seiner höchsten Stufe, in der reinen spekulativen Betrachtung der Dinge der Welt durch das Denken, ist dieses Leben die vollkommenste Glückseligkeit. S. Ethik X, 7., Biese I, 549—550.

[3]) Vielleicht ein verstellter Hieb auf Alexanders und vieler seiner überreich gewordenen Kreaturen Hang zu sinnlichen Genüssen und Ausschweifungen; eine Anspielung, die man in Athen nur allzugut verstand. Dergleichen war nicht ohne Einfluß auf die Trübung des Verhältnisses zwischen Aristoteles und seinem früheren Zöglinge. S. Aristotelia I, S. 130. 135—136. Es war in dieser Stimmung, daß Aristoteles jene bedeutungsvolle Worte in der Topik (III, 1, §. 7. p. 116 a 38. Bkk.) schrieb: „daß unsere Freunde tugendhaft und gerecht sind, wünschen wir auch in solchen Fällen, wo wir selbst nichts davon haben, ja wären sie selbst in Indien." — Ueber Aristoteles Verspottung der bekannten Grabschrift Sardanapals. S. Aristotelia II, S. 162. und Hubmann in Jahn's Jahrb. 1834. III, 1, S. 126—130.

suchten Begriff. Denn nach der allgemeinen Annahme ist die Ehre mehr in den Ehrenden als in dem welcher geehrt wird enthalten, wir aber ahnen bereits, daß das absolute Gut etwas dem Menschen eigenthümliches, von ihm nicht zu trennendes sein muß. — 5. Dazu kommt ferner, daß die Menschen nach Ehre darum zu streben scheinen, weil sie bei sich gern die Ueberzeugung verstärken möchten, daß sie wackere Leute seien. Jedenfalls ist es ihr Streben, von Einsichtigen geehrt zu werden, und von solchen, welchen sie bekannt sind, und wegen wirklichen Verdienstes und wirklicher Tüchtigkeit [4]). Daraus geht also hervor, daß in den Augen dieser Classe von Menschen die **Tugend** noch über der Ehre steht. Und so könnte es denn leicht geschehen, daß einer diese vielmehr als den Endzweck des politischen Lebens auffaßte. — 6. Allein auch sie scheint hierfür noch nicht vollendet genug, insofern es als möglich gilt, daß Jemand, der innere Tüchtigkeit zum Guten besitzt, sein Leben verschläft oder in Unthätigkeit zubringt, wozu noch kommt, daß ein solcher großes Unglück haben und die schlimmsten Widerwärtigkeiten erleiden mag. Ich begnüge mich indeß hierüber mit diesen Andeutungen, denn es ist in den enkyklischen Vorträgen [5]) über diesen Gegenstand hinreichend gesprochen.

7. Die dritte Lebensweise ist die beschauliche, worüber wir in den späteren Vorträgen die untersuchende Betrachtung anstellen werden. — 8. Was dagegen die auf den Gelderwerb gerichtete Lebensweise anlangt, so ist dieselbe so zu sagen eine unnatürlich gewaltsame,

---

[4]) Mit Verdienst und Tüchtigkeit habe ich hier das griechische ἀρετή umschrieben. Dieses Wort (das durch unser „**Tugend**" allerdings richtig übersetzt sein würde, wenn wir blos auf die Abstammung **taugen** und **tüchtig** zu sehen hätten), bezeichnet in der philosophischen Ausdrucksweise der Griechen das **Vollkommne** in jeder Eigenschaft des Menschen, sowohl die physische als die sittliche Vollkommenheit, ja nicht nur des Menschen, sondern auch der Dinge. **Tugend** (ἀρετήν) hat ein Wesen, wenn es seine Bestimmung, seinen Zweck erfüllt. „Der vollendete Zustand, dessen irgend ein Ding fähig ist, wird im weiteren Sinne die „Tugend" (ἀρετή) desselben genannt." Siehe Arist. Eth. Eud. II, Kap. 1. **Biese** II, S. 39.

[5]) Ueber dieses Citat vgl. man meine Aristotelia II, S. 278. und **Ideler** zu Arist. Meteorolog. II, S. 363.

und der Reichthum offenbar nicht das Gut, das wir suchen, denn er ist eben nur etwas nützliches und dient also einem andern Zwecke. Darum dürfte sich Mancher vielmehr für die zuvor genannten Zwecke [6]) entscheiden, weil dieselben nämlich um ihrer selbst willen das Ziel der Wünsche sind. Aber auch sie scheinen noch nicht das Rechte zu sein, obgleich in dieser Beziehung über sie zahlreiche Schriften zusammengeschrieben und veröffentlicht worden sind. Lassen wir indessen dieses Thema ruhen.

Sechstes Kapitel.

Kap. 4. Bekk.

Dagegen ist es ohne Frage angemessener, diejenige Ansicht einer prüfenden Betrachtung zu unterwerfen, welche die Glückseligkeit und das Gute in das Allgemeine oder die Idee setzt, obschon eine solche Untersuchung durch den Umstand erschwert wird, daß es mir befreundete Männer sind, welche diese Lehre von den Ideen aufgestellt haben. Allein wir dürfen wohl der Ansicht huldigen, daß es besser, ja daß es Pflicht sei, da wo es die Aufrechthaltung der Wahrheit gilt, selbst unser persönlich Eigenes zum Opfer zu bringen, zumal wenn man Philosoph ist. Denn obschon uns beide lieb und werth sind, so ist es doch heilige Pflicht der höheren Sittlichkeit, der Wahrheit den Vorzug zu geben [1]).

2. Die Philosophen, welche diese Doktrin zuerst aufgebracht haben, nahmen nun zunächst niemals Ideen an bei solchen Dingen,

---

[6]) Nämlich: Ehre, Tugend, Weisheit; s. oben Kap. 3, §. 3.

[1]) Ueber das Sittlich-Charakteristische in dieser Stelle s. Aristotelia I, S. 59—60. Aristoteles handelte hier, wie der Verfasser der Notizen über sein Leben (Pseudo-Ammonios) bemerkt, nur nach der eigenen Vorschrift seines großen Lehrers, in dessen Charakteristik, die er nach dem Zeugniß des Olympiodor (Commentar. in Platon. Gorgiam prax. XLI., s. Cousin im Journ. d. Sav. 1832 December p. 744) verfaßte, dieser Zug sicher nicht gefehlt haben wird. Auch findet sich ein ähnlicher Ausspruch Platons bei Plato im zehnten Buche seines Werks vom Staate Kap. I, p. 595 C. Ueber die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre findet man die Literatur angegeben bei Schwegler zur Arist. Metaphysik Th. III, S. 56.

bei welchen sie von den Begriffen des Früher und des Später redeten, daher sie denn auch niemals eine Idee der Zahlen aufstellten. Nun aber ist das Gute etwas, bei welchem von einem Früher oder Später die Rede ist; denn es wird ausgesagt sowohl von dem, was eine Sache ist, (von dem Substantiellen), als von ihrer Beschaffenheit und ihren Beziehungen (von dem Accidentiellen), und das Substantielle und die Wesenheit ist ihrer Natur nach ein Früheres im Vergleich zu dem accidentell Bezüglichen, welches letztere gleichsam nur das an dem Stamme des Seienden hervorsprossende Gezweige und Zufällige ist. Folglich kann es unmöglich eine Idee geben welche diese Kategorien [2]) als gemeinsame umfaßte.

3. Ferner: da das Gute auf ebenso vielfache Weise ausgesagt wird als das Seiende — denn es wird in der Kategorie des Was? ausgesagt, z. B. als die „Gottheit" oder „die Vernunft", in der Kategorie der Qualität als „die Tugenden" [3]), in der Kategorie der Quantität als „das Maß", und in der Kategorie der Relation als „das Nützliche", in der Kategorie der Zeit als „der günstige Moment", in der Kategorie des Ortes als „behagliches Wohnzimmer" und so weiter — so ist klar, daß es (das Gute) unmöglich ein allen gemeinsames Allgemeines und einfach Eins sein kann, weil man es in solchem Falle nicht von allen Kategorien aussagen würde, sondern nur von einer allein.

4. Noch mehr: da es von alle dem was unter einer einzigen Idee begriffen wird auch nur eine Wissenschaft gibt, so müßte es auch von allem was gut ist nur eine Wissenschaft geben. Nun gibt es aber viele Wissenschaften, sogar von den Dingen, die unter eine Kategorie fallen, z. B. über den günstigen Moment entscheidet im Kriege die Strategie, in Krankheit die Arzneiwissenschaft, über das Maß belehrt uns in der Körperpflege die Arzneiwissenschaft, in der Ausbildung der Körperkraft die Gymnastik.

---

2) Substanz, Qualität und Relation. Vgl. Biese I, S. 82—83.

3) Man erinnere sich an das in der Anmerkung 4 zu Kap. 5 über den Begriff „Tugend" Gesagte.

5. Ueberhaupt aber könnte man billig fragen, was sie (Platon und die Platoniker) denn eigentlich mit ihrer absoluten Idee sagen wollen? Denn es steht doch thatsächlich fest, daß von dem „Menschen an sich" [4]) und von dem Menschen als Einzelwesen der Begriff einer und derselbe ist, nämlich der Begriff des Menschen. Denn insofern der eine wie der andere eben Mensch ist, werden sie nicht von einander verschieden sein, und wenn dies so ist, so kann auch die Idee des Guten nicht von dem Guten, insofern das eine wie das andere gut ist, verschieden sein. — 6. Ja man kann dreist sagen, daß das Gute, selbst nicht dadurch, daß es ein ewig und immer währendes ist, in höherem Grade gut sein kann, so gewiß es ist, daß etwas darum, weil es seine Farbe lange behält, weißer ist als das, was nur einen Tag über weiß ist. — 7. Da haben denn doch, scheint es, die Pythagoreer mehr für sich, wenn sie in ihrer Lehre vom Guten das Eins in der Reihe der verschiedenen Güter aufzählen, und wie bekannt folgt ihnen hierin nach der allgemeinen Ansicht auch Speusippos [5]).

8. Doch hiervon ein andermal. Was jedoch das Gesagte betrifft, so scheint sich ein Einwand zu erheben, der darauf beruht, daß die Platonische Ideenlehre ja nicht von jedem Gut eine Idee setze, sondern einen Unterschied mache zwischen den Gütern, die an und für sich erstrebt werden, die er daher unter einen Begriff fasse, und zwischen den anderen Gütern, die nur Mittel zur Hervorbringung oder zur Erhaltung jener, oder zur Abwehr des ihnen Entgegengesetzten sind und nur aus diesem und somit in verschiedener Art und Weise gut genannt werden. — 9. Es ist also offenbar, daß er ohne Zweifel den Begriff dessen was gut ist in zwiefacher Bedeutung faßt,

---

[4]) D. h. von der Platonischen Idee des Menschen. S. Biese I, S. 433.

[5]) Vgl. Biese I, 433. II, 257. Schwegler zur Arist. Metaphysik, Th. IV, S. 360. Die Pythagoreer, sagt Aristoteles, welche in der Reihe ihrer zehn Doppelbegriffe auf der einen Seite die Prinzipien des Guten setzten, stellten dieses somit nicht als ein Abstraktes dar, sondern wie es sich in bestimmten Besonderheiten zu erkennen gibt. Biese. Ueber Speusippos, Platons Nachfolger, siehe meine Anmerkung zur Rhetorik III, 10. §. 7. Anm. 18.

und einmal damit das an und für sich selbst Gute, ein andermal diejengen Dinge bezeichnet, die nur in Beziehung auf jenes gut sind. Machen also auch wir einen Unterschied zwischen dem was zum Guten verhilft, und dem an und für sich Guten, und sehen wir dann zu, ob von einer gemeinsamen „Idee" beider gesprochen werden kann. — 10. Aber welcher Art Dinge soll man da zu dem „Guten an und für sich" zählen? Vielleicht alle diejenigen, welche eben ganz abgesondert von allen andern Gegenstand des Erstrebens sind, wie z. B. das Denken und das Sehen, und diese oder jene Genüsse und Ehrenbezeugungen? — Denn auch diese, obgleich sie um eines andern willen erstrebt werden, kann man füglich in gewissem Sinne zu den „Gütern an sich" zählen. Oder dürfen wir unter „Gütern an sich" schlechterdings nichts anderes verstehen als die Ideen? Aber dann wird die obige Scheidung (der zwei verschiedenen Arten von Dingen, welche gut sind) zu einer ganz eiteln Form. — 11. Gehören aber eben diese zuvor genannten Dinge zu den „Gütern an sich", nun so wird sich der Begriff des Guten in ihnen sammt und sonders als derselbe ausweisen müssen, wie der Begriff der Weiße derselbe ist beim Schnee und bei dem Bleiweiß. Allein die Begriffe der Ehre, der praktischen Klugheit [6]) und des Genusses sind andere und verschiedene, gerade insofern sie Güter sind! [7]) Mithin ist also eben das Gute nicht etwas Gemeinsames, unter eine Idee fallendes.

12. Aber wie und warum werden denn jene Dinge mit jenem Prädikate „gut" bezeichnet? Denn sie sehen doch nicht so aus, als ob sie zu den Dingen gehörten, die nur zufällig Homonyma sind. Sollte es etwa daher sein, weil alles was gut heißt insgesammt aus einer Quelle hervorgeht oder einem Ziele zustrebt, oder sollen wir vielmehr sagen, daß eine Analogie zum Grunde liegt? Nämlich: wie im Körper der Gesichtssinn etwas Gutes ist, so ist es in

---

[6]) Oben stand dafür (§. 10) „das Denken" (φρονεῖν).

[7]) Nämlich die Ehre ist ein Gut, insofern sie Lohn der Tugend ist; die Einsicht und praktische Klugheit, insofern sie die Vollendung der reflektirenden Thätigkeit des Geistes ist; der Genuß (das Vergnügen ἡδονή) insofern er aus einer edeln Handlung resultirt. Nach Biese II, 258.

der Seele der Verstand und so weiter durch andere Analogien hindurch [8]).

13. Indessen lassen wir diese Dinge wohl für jetzt bei Seite liegen, denn das schärfere und genauere Eingehen auf dieselben dürfte besser in das Gebiet einer andern philosophischen Disciplin [9]) gehören, und ebenso auch das tiefere Eingehen auf die Ideenlehre. Denn gesetzt selbst es gäbe einen solchen einheitlichen Begriff dessen was man allgemein gut nennt, oder derselbe existirte getrennt von den Dingen an und für sich, so ist doch so viel offenbar, daß er nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung fällt, und nicht etwas ist was der Mensch sich aneignen kann. Unsere gegenwärtige Untersuchung hat es mit dem letzteren zu thun. — 14. Nun könnte freilich Jemand leicht darauf fallen zu meinen, es wäre doch besser, die Idee des Guten zu erkennen, um davon eine Hülfe zu haben für alle diejenigen Güter, die in den Bereich praktischer Verwirklichung fallen. Man könnte sagen: wir hätten daran ein Muster, in dessen Besitze wir eben auch die Dinge, die für uns gut sind, besser erkennen und mit Hülfe solcher Erkenntniß sie uns leichter aneignen könnten. — 15. Diese Bemerkung hat allerdings eine gewisse überzeugende Kraft, allein es scheint doch, daß sie mit den besonderen Wissenschaften nicht in Einklang steht. Denn obschon diese sammt und sonders nach einem bestimmten Guten streben und das woran es dem Menschen mangelt [10]) zu beschaffen suchen, so lassen sie doch die Erkenntniß des an sich Guten bei Seite liegen. Und doch läßt sich nicht wohl denken, daß die Künstler [11]) sammt und sonders ein

---

[8]) Wenn der Verstand „gut" heißt und das Sehen etwas Gutes genannt wird, so geschieht dieß, weil das verständige Denken in Bezug auf die Seele eben das ist, was in der Sphäre des Körpers das Sehen. Garve.

[9]) Aristoteles sagt wörtlich; „einer andern Philosophie"; bei ihm heißt nämlich das, was wir jetzt Metaphysik nennen, die erste Philosophie, ἡ πρώτη φιλοσοφία.

[10]) „Alle Wissenschaft und Kunst und aller Bildungsunterricht hat zum Zwecke, das was in der Natur mangelhaft ist zu ergänzen", sagt Aristoteles in der Politik VII, 15, §. 11.

[11]) D. h. diejenigen, welche sich mit den speziellen einzelnen Wissenschaften und Künsten beschäftigen.

so großes Hülfsmittel nicht kennen, oder nicht zu Hülfe ziehen sollten. — 16. Auch ist nicht wohl zu sagen, was für einen Nutzen ein Weber oder ein Baumeister für seine spezielle Kunst davon haben dürfte, wenn er weiß, was „das an sich Gute" ist, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr dadurch werden sollte, wenn er „die Idee selbst erschaut hat" [12]). Denn es scheint, daß selbst der Arzt die Gesundheit nicht von diesem Gesichtspunkte (des Absoluten) aus zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, sondern daß er sein Absehen auf die Gesundheit des Menschen gerichtet hält; ja, man kann wohl vielmehr sagen, auf die Gesundheit dieses bestimmten Menschen; denn sein Heilverfahren behandelt die Kranken individuell. — Soviel nun hiervon.

Siebentes Kapitel.

Wir wollen jetzt wieder zu dem Guten, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist, zurückgehen, um zu ermitteln, was es denn sei. Wir sehen nämlich, daß es in jeder Thätigkeit und in jeder Kunst immer ein anderes ist, — ein anderes in der Heilkunst, in der Strategik, und ebenso in allen übrigen. Was ist nun also das jeder Sache eigenthümliche Gute? Doch wohl das, um dessentwillen alles übrige gethan wird! Dies aber ist in der Heilkunst die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus und so fort, das heißt: in jeder Handlung und in jedem vernünftigen Vorsatze der Endzweck; denn dieser ist es, um dessentwillen sämmtliche Menschen alles übrige thun. Daraus folgt, daß, wenn es für alles in den Bereich des menschlichen Handelns fallende einen gemeinsamen Zweck gibt, dieser das durch Thätigkeit zu erreichende Gut sein muß, gibt es mehrere, so müßten diese es sein.

2. So ist denn auf ihrem Umwege unsere Untersuchung doch zu demselben Resultate gelangt, und wir haben nun zu versuchen, dasselbe noch deutlicher darzulegen.

---

[12]) Der Ausdruck ist hier nicht ohne eine gewisse ironische Parodirung des Platonischen Sprachgebrauchs.

3. Wie wir sehen gibt es eine Mehrheit von Zwecken, und zwar stehen dieselben in dem Verhältnisse zu einander, daß wir die einen um anderer willen uns vorsetzen, wie z. B. Reichthum, Blasinstrumente [1]), und überhaupt alle Werkzeuge. Daraus ist klar, daß nicht alle Zwecke vollendete, d. h. letzte [2]), sind. Nun aber erscheint das Beste als etwas vollendetes und letztes. Folglich also, wenn es nur e i n e n solchen vollendet letzten Zweck gibt, so muß dieser das sein, wonach wir suchen [3]); gibt es deren aber mehrere, so muß es der unter ihnen sein, dem dieses Prädikat des vollendetbesten im höchsten Maße zukommt. — 4. Vollendeter [4]) nennen wir nun aber dasjenige, was um sein selbst willen erstrebt wird, im Vergleiche zu dem, was um eines andern willen erstrebt wird; und ferner, was niemals eines anderen wegen Gegenstand unserer Wahl ist, das nennen wir wieder vollendeter, als die Dinge, die sowohl ihrer selbst als auch eines andern wegen erstrebt werden, und so nennen wir also s c h l e c h t h i n v o l l e n d e t das, was ewig und in allen Fällen immer nur um seiner selbst und niemals um eines andern willen für uns Gegenstand der Wahl ist. — 5. Ein Ding solcher Art scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu sein. Denn diese wünschen wir uns einzig um ihrer selbst und nie um eines andern willen; dahingegen Ehre und Genuß und Verstand und jegliche Tüchtigkeit wünschen wir uns zwar gleichfalls um ihrer selbst willen, — denn wir würden jedes einzelne dieser Dinge uns wünschen auch wenn wir nichts weiter davon hätten —, allein wir wünschen sie uns auch um der Glückseligkeit willen, indem wir sie für Mittel zu einem glückseligen Leben halten. Die Glückseligkeit selbst aber wünscht sich kein Mensch um jener Dinge willen, oder sonst als Mittel für irgend etwas anderes.

---

[1]) Aristoteles bezieht sich hier auf ein Wort des Sokrates bei Xenophon (Oeconom. init.), das Horaz in seinen Satiren II, 3, 104. wiederholt, daß nämlich eine Flöte nur für den etwas werth ist, der sie zu spielen versteht.

[2]) Durch diese Umschreibung wird die im Griechischen liegende scharfe Bezeichnung (τέλος, τέλειον) freilich nur unvollkommen erreicht.

[3]) Nämlich: die Glückseligkeit, das höchste Gut.

[4]) D. h. in höherem Grade dem Begriffe des Endzweckes (τέλος) entsprechend.

6. Zu demselben Resultate gelangen wir auch, wenn wir de Begriff der Selbsthinlänglichkeit zum Ausgangspunkte nehmen. Da vollendete Gut nämlich ist zugestandenermaßen etwas Sichselbstge nügendes. Wenn wir aber von dem Sichselbstgenügenden sprechen so verstehen wir darunter etwas, das nicht bloß ein solches ist fü den, welcher ein rein einsiedlerisches Leben führt, sondern auch fü den Menschen in seinem Verhältnisse als Vater, Sohn, Ehemann überhaupt als Freund und als Bürger eines Staats, da ja bekannt lich der Mensch von Natur ein politisches Wesen ist [5]). — 7. In dessen bei diesen Verhältnissen ist eine bestimmte Gränze zu setzen denn wenn man sie weiter ausdehnen und den Zusammenhang übe die Eltern hinaus auch auf die Nachkommen und auf die Freund der Freunde erstrecken wollte, so ginge man damit in's Unendlich hinaus. Doch diese Betrachtung ist von einem andern Orte aufzu nehmen [6]); für jetzt definiren wir das Selbsthinlängliche als da welches, auch wenn es für sich ganz allein vorhanden ist, das Lebe wünschenswerth und keiner Sache bedürftig macht. Ein solches Gu aber ist unserer Meinung nach die Glückseligkeit. — 8. Dazu ist si unserer Meinung nach im höchsten Grade wünschenswerth, und zwa ohne eine Summe von einzelnen Gütern zu sein; denn würde sie al eine solche gefaßt, so wäre sie, mit einer Zugabe auch des allerklein sten der guten Dinge, um soviel wünschenswerther. Denn jeder Zu satz eines solchen Guten bildet einen Ueberschuß an Gutem, unte den guten Dingen aber ist immer das größere das wünschenswerthere Mithin also erscheint die Glückseligkeit als etwas vollendet Letzte und Selbsthinlängliches, da sie der Endzweck alles dessen ist, was i den Bereich des menschlichen Handelns und Thuns fällt.

Kap. 6. Bekk. 9. Indessen kann man sagen: diese Definition der Glückselig keit, daß sie das Beste sei, sei etwas allgemein Anerkanntes, ma verlange vielmehr von uns etwas Klareres darüber zu hören, wa sie sei. — 10. Vielleicht gelingt uns dies, wenn wir die Frage in' Auge fassen, welches die Bestimmung und Aufgabe des Mensche

---

5) Vgl. Arist. Politik I, 1, §. 9.

6) Vgl. unten das elfte Kapitel dieses Buches.

sei? Denn sowie für den Musiker, für den Bildhauer und für jeden Künstler, ja überhaupt für jeden, der ein bestimmtes Werk und eine bestimmte Leistung hervorzubringen und zu verrichten hat, das Gute und das Löbliche in dieser ihrer Leistung besteht, so, könnte man sagen, sei es auch der Fall bei dem Menschen, wenn anders der Mensch als solcher eine bestimmte Aufgabe hat [7]). — 11. Und sollten denn wirklich ein Schuster, ein Zimmermann ihre bestimmten Aufgaben und Verrichtungen haben, der Mensch als solcher dagegen keine, sondern von der Natur zum Nichtsthun bestimmt sein? Oder sollte sich nicht vielmehr die Sache so verhalten, daß man, sowie Auge, Hand, Fuß und jedes einzelne Glied des menschlichen Körpers ihre bestimmte Aufgabe haben, ebenso auch für den Menschen, neben alle diesen, eine bestimmte Aufgabe anzunehmen hat? — 12. Die Frage ist nun, was kann das für eine sein? Das „Leben" kann es nicht sein, denn das hat der Mensch ja offenbar auch mit den Pflanzen gemeinsam, wir aber suchen das was ihm eigenthümlich zugehört. Wir müssen also zunächst das Leben, sofern es die Thätigkeit des Ernährens und Wachsens ist, absondern. Eine zweite Art des Lebens wäre dann zunächst das empfindende; aber auch diese hat er offenbar mit Pferd, Ochs, und jedem Thiere gemeinsam. — 13. Bleibt also nur noch übrig das thätige Leben eines mit Vernunft begabten Wesens; und zwar eines solchen, das einerseits der Vernunft gehorsamt, andrerseits diese Vernunft selbst besitzt. Da nun also auch das Leben der Vernunft in doppeltem Sinne so genannt wird, so müssen wir in unserem Falle das selbstthätige als das wahre setzen, weil dies im eigentlicheren Sinne darunter verstanden zu werden scheint.

14. 15. Ist also die Aufgabe des Menschen die vernunftgemäße oder doch nie ohne Vernunft stattfindende Thätigkeit der Seele, und behaupten wir, daß diese Aufgabe generell dieselbe sei für das Individuum — wie ja der Citherspieler überhaupt keine andere

---

7) Die Ausdrücke „Aufgabe", „Bestimmung", „Werk" sind Uebertragungen eines und desselben griechischen Wortes (ἔργον). Ueber die Sache selbst vgl. Platon's Staat I, S. 353.

Aufgabe hat als der tüchtige Citherspieler, eine Bestimmung, die bekanntlich ganz allgemein und schlechtweg von allen Berufsarten gilt, nur daß wir zu der Leistung die virtuosistische Ueberlegenheit hinzusetzen, und z. B. vom Citherspieler sagen: seine Aufgabe ist das Citherspiel, die des tüchtigen dagegen das gute Citherspiel, — ist dem, wie gesagt, also; und sagen wir ferner: des Menschen Aufgabe sei ein Leben, und zwar ein solches, das in vernunftgemäßer Seelenthätigkeit und vernünftigen Handlungen besteht, und des tüchtigen Menschen Aufgabe sei, diese Thätigkeit und diese Handlungen gut und schön zu vollbringen, jede solche einzelne Handlung und Thätigkeit aber werde gut vollbracht, wenn sie in der ihr eigenthümlichen Vortrefflichkeit vollendet wird — ich sage, ist dies richtig, so ergibt sich als Resultat: das menschliche Gute ist Thätigkeit der Seele, gemäß ihrer Vortrefflichkeit (Tugend), oder wenn dieser Vortrefflichkeiten (Tugenden) mehrere sind, gemäß derjenigen, welche die beste und vollkommenste ist. — 16. Und setzen wir noch hinzu: in dem Zeitraume und während der Dauer eines ganzen Lebens. Denn „eine Schwalbe macht keinen Frühling", ebensowenig ein Tag; und so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch keinen glücklich zu preisenden und glückseligen Menschen [8]).

Kap. 7. Bk. 17. Begnügen wir uns zunächst mit diesen Umrißlinien des Begriffs des Guten, denn ich meine, wir müssen dasselbe zuerst in der Umrißzeichnung entwerfen, und es dann später weiter ausmalen [9]). Denn man darf mit Fug behaupten, der Erste Beste sei im Stande, das was im Entwurfe und Umrisse richtig und gut angegeben ist, weiter auszuführen und im Einzelnen durchzuführen, und die Zeit sei bei solcher zweiten Arbeit eine gute Finderin oder Helferin. Dies ist auch die Quelle aller Fortschritte in den Künsten. Denn zu ergänzen was fehlt ist der Erste Beste im Stande [10]). — 18. Auch

---

[8]) Ebenso unten X, 7, §. 7. Vgl. Cicero de finibb. II, 27. §. 87., wogegen dort Cato III, 22, §. 76. polemisirt. Ueber Aristoteles Vorliebe für Sprichwörter, die Weisheit des Volks, s. Aristotelia I, S. 69.

[9]) Dasselbe Bild braucht Aristoteles in seiner Schrift „Von der Erzeugung der Thiere" II, 6. s. Zell.

[10]) Ebenso Sophist. Elench. I, 34, §. 5. und Politik V, 3, §. 2. Vgl. Lucret. V, v. 453 A.

muß man sich an das was ich früher gesagt habe erinnern [11]), und nicht bei allen Materien die gleiche philosophische Strenge der Darstellung verlangen, sondern bei jeder einzelnen nur nach Maßgabe der Natur des behandelten Gegenstandes und soweit als es sich mit der Methode der vorgetragenen Wissenschaft verträgt. — 19. Suchen doch auch der Zimmermann und der Geometer die gerade Linie [12]) jeder auf verschiedene Weise: der eine, soweit er sie für sein Werk braucht, während der andere ihr Wesen oder ihre Eigenschaften ermitteln will, denn sein alleiniges Interesse ist die Wahrheit [13]). In dieser Weise muß man nun auch in den andern Dingen verfahren, damit nicht die Nebensachen den Hauptsachen über den Kopf wachsen [14]). — 20. So muß man denn auch nicht in allen Materien auf gleiche Weise die ursächliche Begründung verlangen, vielmehr reicht es bei einigen derselben hin, wenn nachgewiesen ist, daß die Sache so sei, wie das z. B. eben auch bei den Prinzipien der Fall ist; denn das daß (etwas so ist) ist das erste und der Anfang. — 21. Die Anfänge aber werden theils durch Induktion erkannt, theils durch Sinneswahrnehmung, theils durch eine Art von Gewöhnung und so weiter, andere auf andere Weise. — 22. 23. Der Philosoph nun muß versuchen, ihnen jedesmal auf demjenigen Wege nachzugehen, auf welchem sie ihrer Natur nach entstanden sind, und zugleich sein Streben darauf richten, sie möglichst gut zu definiren, denn sie sind von der höchsten Wichtigkeit für die Konsequenzen. Man sagt nämlich mit Recht: der Anfang sei mehr als die Hälfte des Ganzen [15]), und mit ihm würden zugleich eine große Menge der Probleme, über welche man in's Reine kommen möchte, klar.

---

11) S. oben Kap. 3, §. 1. §. 4.

12) Oder „den rechten Winkel“.

13) Der hier von Aristoteles gebrauchte Ausdruck (θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς) ist in seiner präguanten Kürze unübersetzliche. „Der Geometriker“, sagt er, ist „Zuschauer der Wahrheit“, d. h. er ist der uninteressirte Zuschauer und Beobachter der Natur der Dinge, der keinen andern Zweck daneben hat. Diese Ausdrucksweise erinnert an die oben (Kap. 5. Anm. 2.) erwähnte Aeußerung des Pythagoras über den Philosophen als „Zuschauer der Dinge“.

14) Sprichwörtlich. S. die Anmerk. von Zell.

15) Vgl. über dieses Sprichwort die Anmerk. zur Politik V, 3, §. 1.

Achtes Kapitel.

Kap. 8. Bekk. Somit müssen wir also bei der Untersuchung über unser Prinzip [1]) nicht nur auf dem Wege der Schlüsse und der begriffsmäßigen Entwicklung zu Werke gehen, sondern auch die über dasselbe im menschlichen Leben vorhandenen Ansichten berücksichtigen. Denn alles wirklich Vorhandene [2]) stimmt mit der Wahrheit zusammen, während mit dem Falschen das Wahre sich sofort in Disharmonie zeigt.

2. Da nun gemeinhin die Güter dreifach eingetheilt werden, und danach theils Güter der äußeren Umstände, theils körperliche, theils geistige heißen, so nennen wir zunächst die geistigen die vorzüglichsten, und bezeichnen sie vorzugsweise als Güter. Nun setzen wir aber die geistigen Handlungen und Thätigkeiten in das Gebiet der Seele. Mithin ist es ganz zutreffend, gemäß dieser alten und auch von den Philosophen zugestandenen Ansicht die Glückseligkeit ein seelisches Gut zu nennen. — 3. Eben so richtig ist es aber auch, wenn gesagt wird, der Endzweck bestehe in gewissen Handlungen und Thätigkeiten, denn auf diese Weise wird er zu einem Gute, welches ein geistiges und kein äußerliches ist. — 4. Mit dieser begrifflichen

---

[1]) Ueber die Glückseligkeit und das Gute.

[2]) D. h. „in der Sache Enthaltene, wie es durch die Erscheinung aufgefaßt wird", (τὰ ὑπάρχοντα). S. Biese II, 261. — Hierher gehört, was der Rumäne Dr. T. L. Maiorescu in seinem Buche: Einiges Philosophische (Berlin 1861) S. 138 bemerkt: „Alles, was wird, hat seinen Grund, so zu werden wie es wird; es steht im Causalnexus; es ist die Wirkung einer Ursache, es ist umschlungen von dem Lebensbande des Grundes und der Folgen. Dieses Lebensband so weit als möglich zu erkennen, ist das Ziel der Wissenschaft. Sie muß von der Folge Schlüsse ziehen auf den Grund, denn sie soll uns die Dinge folgerichtig erschließen und ergründen, sie soll uns die Vernunft der Dinge zeigen. Weil nun wirklich Alles seinen Grund hat, hat eben auch Alles seine Vernunft so zu sein, wie es ist; und von diesem Standpunkte aus leuchtet der häufig mißverstandene Satz Hegels klar und wahr uns entgegen: Was wirklich ist, ist vernünftig." — Aristoteles hat diesen Satz zweitausend Jahre früher ausgesprochen.

Definition steht es ferner auch im Einklange, wenn man sagt: der Glückselige „lebe wohl“ und „handle wohl“; denn man pflegt das Guthandeln (die Eupraxie) auch gewissermaßen ein Gutleben (Euzoïe) zu nennen.

5. 6. Es scheinen aber auch alle besondere Ansichten, die einzeln über das Erforderniß zur Glückseligkeit ausgesprochen sind, in dem Gesagten enthalten zu sein. Einige nämlich meinen, die Glückseligkeit sei Tugend, andere sie sei Einsicht, andere sie sei Weisheit, andere sie sei dies Alles, verbunden mit Lustempfindung oder doch nicht ohne solche, während noch andere zugleich das äußere Wohlbefinden mit in den Begriff aufnehmen. — 7. Von diesen verschiedenen Meinungen sind einige sehr alt und zählen viele Anhänger, andere haben wenige Anhänger, rühren aber von hochberühmten Männern her. Es ist aber wahrscheinlich, daß weder die einen noch die andern in allen Stücken das Wahre verfehlen, sondern vielmehr, daß sie in irgend einem, oder auch in der Mehrzahl der einzelnen Punkte das richtige treffen [3]).

8. Was nun zunächst diejenigen anlangt, welche die Glückseligkeit in die Tugend überhaupt, oder in eine gewisse Tugend setzen, so stimmt unsere Definition mit ihnen überein, denn zur Tugend gehört die ihr gemäße Wirksamkeit. — doch ist es, meine ich, ein nicht geringer Unterschied, ob wir das höchste Gut als Besitz oder als Anwendung, als habituelle innere Eigenschaft [4]) oder als thätige Ausübung auffassen. Denn die habituelle Eigenschaft kann ja möglicherweise auch vorhanden sein ohne etwas hervorzubringen, wie z. B. bei einem Menschen der schläft oder sonstwie sich im Zustande träger Ruhe befindet; bei der thätigen Wirksamkeit dagegen ist dies nicht möglich, denn sie wird nothwendig handeln und gut und glücklich handeln. Und wie zu Olympia nicht die Schönsten und Stärksten gekrönt werden, sondern die, welche kämpfen — denn aus diesen gehen die Sieger hervor — ebenso werden auch im Leben das Schöne und Gute nur die, welche richtig

---

[3]) S. Biese I, S. 44 und S. 556., II, S. 262.

[4]) Als ἕξις. S. Biese II, S. 262.

handeln, erreichen[5]). — 10. Solcher Menschen Leben ist aber auch an und für sich genußvoll, denn das Genießen ist etwas Geistiges, und genußvoll ist für jeden dasjenige, in Bezug auf welches er ein Liebhaber genannt wird, z. B. ein Pferd für den Pferdeliebhaber, ein Schauspiel für den Schauspielliebhaber, und gerade so ist auch alles was gerecht ist ein Gegenstand des Genusses für den Gerechtigkeitliebenden, und überhaupt alles Tüchtige für den Tugendliebhaber.

11. Bei der Masse der Menschen freilich befindet sich das, was ihnen Genuß und Freude macht, im Widerstreite, weil die Gegenstände ihres Genusses und Vergnügens nicht solche sind, die es ihrer Natur nach sind; dahingegen für die Liebhaber des Schönen sind nur solche Dinge Gegenstand ihres Genusses und Vergnügens[6]), die dies ihrer Natur nach sind. Solcher Art sind aber die tugendhaften Handlungen, und solche sind also ebensowohl für sie, als an und für sich genußvoll. — 12. Somit bedarf ihr Leben durchaus nicht des Genusses wie einer Art von äußerlichem Schmuckanhängsel[7]), sondern es hat seinen Genuß in sich selbst. Denn abgesehen von dem Gesagten ist derjenige gar kein Tugendhafter, der keine Freude an seinen schönen und guten Handlungen hat, wie ja auch Niemand den einen Gerechten nennen möchte, der an seinem Gerechthandeln keine Freude hätte, oder den einen Edelherzigfreigiebigen, der nicht seine Wohlthaten gern und freudig thäte, und so weiter. — 13. Ist nun dem also, so müssen auch die tugendhaften Handlungen[8]) an und für sich genußvolle sein. Aber nicht nur

---

[5]) Bloße Schönseligkeit im Sinne der Platonischen καλοὶ κἀγαθοὶ reicht dazu nicht aus, wenn sie mit Thatfaulheit verbunden sich scheu vor dem praktischen Leben und seiner Thätigkeit zurückzieht.

[6]) „Genuß", „genußvoll", „Gegenstand des Genusses und Vergnügens" sind nur abwechselnde Ausdrücke für den Aristotelischen Ausdruck des Angenehmen (τὸ ἡδύ, τὰ ἡδέα).

[7]) Das hier gebrauchte griechische Wort (περίαπτον) bedeutet den Juwelen- und Goldschmuck koketter und eitler Frauen. Vgl. die Ausleger zu dieser Stelle.

[8]) D. h. die Handlungen durch die ein Mensch seine Tüchtigkeit bethätigt (αἱ κατ' ἀρετὴν πραξεις).

dies, sondern fürwahr auch gute und schöne, ja es kommt ihnen jedes dieser Prädikate vorzugsweise zu, wenn anders der tüchtige Mann ein richtiges Urtheil hat, und wir haben gesagt, daß er es hat [9]).

14. Also: die Glückseligkeit ist das Beste, das Schönste und das Genußvollste, und diese drei Dinge sind nicht von einander getrennt, wie die Delische Inschrift [10]) besagt, in welcher es heißt:

> Schönstes ist was Gerechtestes ist, das Beste Gesundsein,
> Aber das Süßeste ist, wenn man erlangt was man liebt!

Denn dies Alles insgesammt findet sich vereinigt in den besten Thätigkeiten, und diese besten Thätigkeiten oder eine derselben, welche unter ihnen die beste ist, sind, behaupte ich, die Glückseligkeit.

15. Bei alledem aber scheint es doch, daß, wie wir oben bereits bemerkten, die Glückseligkeit auch der äußeren Güter nicht ganz entrathen könne, weil es unmöglich oder doch sehr schwer ist, das Gute und Schöne zu thun, wenn man ein armer Schlucker ist [11]). Denn Vieles wird nur so zu sagen mittelst Werkzeugen, d. h. durch Freunde, durch Reichthum, durch bürgerlichen Einfluß ausgerichtet; — 16. und wenn gewisse Dinge uns mangeln, wie z. B. edle Ge-

---

[9]) Der tüchtige Mann, der σπουδαῖος (s. meine Anmerkung zu Arist. Poetik Kap. II, Uebers. S. 70) ist nach Aristoteles „die Richtschnur und das Maß für das Wahre in allen einzelnen Dingen". S. unten III, 4. §. 2. IX, 4, 2.

[10]) Sie stand über der Vorhalle des Heiligthums der Leto. S. Arist. Ethic. Eudem. I, 1.

[11]) Das wußte auch Goethe, als er das Xenion diktirte:

> „Wonach Einer ringt
> Ihm gelingt,
> Wenn Manneskraft und Hab'
> Ihm Gott zum Willen gab."

und dahin lautet auch Juvenal's schöner Spruch:

> Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
> Res angusta domi.

> Schwer nur ringt sich empor das Genie, dem von der Geburt schon
> Armuth sperrte den Weg!

burt [12]), Kindersegen, Schönheit, so kriegt unsere Glückseligkeit ein Loch. Denn der ist nicht gerade sehr geeignet, ein Glückseliger zu sein, der in seiner äußern Erscheinung ein Ausbund von Häßlichkeit oder mit einem Geburtsmakel behaftet, oder ehe- und kinderlos ist, und gar noch weniger der, der etwa völlig ungerathene Kinder hat, oder dem die guten Kinder, wenn er sie hatte, weggestorben sind. — 17. Also: es scheint, wie gesagt, richtig, daß eine solche Unterstützung durch glückliche äußere Bedingungen zur Glückseligkeit gleichfalls von Nöthen ist, und daher kommt es denn, daß manche Menschen das zufällige Glück solcher Umstände mit der Glückseligkeit für gleichbedeutend ansehen, während andere (ebenso mit Unrecht) die Tugend für identisch mit der Glückseligkeit ansehen.

Neuntes Kapitel.

Kap. 10. Bekk. Hieraus entspringt nun auch die Frage, ob dies höchste Gut etwas lernbares, oder durch Gewöhnung, oder sonstwie durch Uebung zu erlangendes sei, oder ob es den Menschen nach einer Art von göttlichem Rathschlusse oder wohl gar durch Zufall zu Theil wird. — 2. Freilich, wenn überall von einem Geschenke der Götter an die Menschen die Rede sein kann, so ist guter Grund vorhanden, eben auch die Glückseligkeit für eine Gottesgabe anzusehen, zumal da sie ja von allem, was der Mensch besitzt, das Beste ist. — 3. Vielleicht eignet sich indeß dieser Gegenstand besser zum Thema einer andern Untersuchung, so viel aber scheint doch gewiß, daß, wenn sie auch nicht eine Gabe göttlicher Fügung ist, sondern dem Menschen durch Tugend oder durch eine Art von Unterricht und Uebung zu Theil wird, sie dennoch eines der göttlichsten Dinge ist. Denn was der Tugend Kampfpreis und Ziel ist, das ist, scheint es, ein Bestes und ein Göttliches und Seliges. — 4. Sie ist dann aber auch etwas, das als Gemeingut von möglichst vielen Menschen erlangt werden

---

12) D. h. makellose Abstammung von Vollbürgern, nicht unser „Adel“.

kann. Denn in diesem Falle [1]) ist es möglich, daß alle, die nicht etwa von Natur völlig verwahrlost sind, durch Unterricht und Bemühung dazu gelangen können. — 5. Und wenn es besser ist auf diese Art, als durch Zufall glückselig zu werden, so ist es auch wahrscheinlich, daß sich die Sache so verhält, wenn anders der Satz fest steht, daß alle natürlichen Dinge von Natur so beschaffen sind, wie es am besten ist, daß sie beschaffen seien. — 6. Ebenso (wie mit den von der bewußtlosen Natur hervorgebrachten Dingen) ist es nun auch mit den von der Kunst und überhaupt von einer bewußten Ursache hervorgebrachten, und im höchsten Grade, wenn diese hervorbringende Ursache selbst die beste ist. Dahingegen wäre es doch eine äußerste Sorglosigkeit, das Höchste und Schönste dem Zufall anheimzustellen.

7. Es geht dies auch schon aus unserer Definition hervor. Denn es ist oben [2]) gesagt, daß die Glückseligkeit in einer gewissen bestimmten ihrer Tugend gemäßen Thätigkeit der Seele bestehe. Was aber die zu ihr gehörigen andern guten Dinge betrifft, so ist ihr Vorhandensein theils nothwendig gefördert, theils sind sie ihrer Natur nach in der Weise von Werkzeugen Hülfsmittel und Förderungsmittel [3]).

8. Diese ganze Ansicht von der Glückseligkeit dürfte auch im Einklange stehen mit demjenigen, was zu Anfange dieser Untersuchungen gesagt worden ist. Wir stellten nämlich dort [4]) den Satz auf: der Zweck der Wissenschaft vom Staate sei der höchste und beste, diese Wissenschaft aber richtet vor allen Dingen ihre Absicht darauf,

---

[1]) D. h. wenn sie durch Unterricht oder Uebung *erworben* werden kann. — Aristoteles steht hier im direktesten Gegensatze gegen Platon, welcher theologisch-dogmatisch, wie unsere heutigen Theologen einer gewissen Richtung, die Glückseligkeit, das höchste Gut, als „*göttliches Gnadengeschenk*“ faßte. Vgl. Platon Men. p. 93. A. Steph., p. 374. Bekk. der „göttliche Rathschluß“, die „göttliche Schickung und Fügung“ (§. 1 θείᾳ μοίρᾳ ist ausdrucksvoll genug, und Aristoteles' feine Ironie nicht zu verkennen.

[2]) S. oben Kap. 7. §. 14.

[3]) S. oben Kap. 8. §. 15—17.

[4]) S. oben Kap. 2. §. 5 ff.

den Bürgern gewisse Beschaffenheit zu verleihen, und sie zu guten und zur Ausübung edler und guter Thaten geschickten Menschen zu machen. — 9. Mit Fug und Recht also nennen wir weder Rind noch Roß, noch sonst irgend ein anderes lebendes Geschöpf glückselig, weil kein solches an einer solchen Thätigkeit Theil zu nehmen im Stande ist. — 10. Aus eben demselben Grunde kommt aber auch das Prädikat glückselig einem Kinde nicht zu, denn es ist eben wegen seines Alters noch nicht im Stande, solcherlei Thätigkeit zu üben; und wenn man es so nennt, so thut man dies, weil man von ihm die Hoffnung hegt[5]). Es gehört nämlich, wie ich bereits oben sagte[6]), dazu eine Tugend, welche ihre Vollendung, und ein Leben, das sein Ziel erreicht hat. — 11. Denn zahlreich sind die Wandlungen und mannigfach die Schicksale, die sich im Laufe des menschlichen Lebens erreignen, und es kann geschehen, daß der, welcher am meisten dem Glücke im Schooße sitzt, noch in seinem Alter in das größte Unglück geräth, wie die Troischen Lieder[7]) vom Priamos erzählen. Einen Menschen aber, der solche Schicksale erfährt und zu guter Letzt noch unglücklich endet, preiset Niemand glückselig.

Zehntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. Hier entsteht nun die Frage: ob man also überhaupt keinen Menschen glückselig preisen dürfe so lange er lebt, sondern nach Solons Spruche[1]) auf das Ende sehen müsse. — 2. Allein wenn

---

5) Nämlich, die Hoffnung, daß das Kind später, wenn es erwachsen ist, solche Thätigkeit im Guten und Schönen üben werde. — In diesem Sinne sagt denn auch Cicero (ap. Servium ad Virg. Aeneid. VI, v. 877.): Causa difficilis est, laudare puerum, non enim laudanda res, sed spes est.

6) Vgl. oben Kap. 7. §. 16.

7) So lese ich mit der Lauerentianischen Handschrift.

1) ueber diesen von Herodot (I, 32.) berichteten Solonischen Ausspruch, der durch die griechischen Tragiker vielfach hindurchklingt, vgl. die Ausleger zu Sophokles König Oedipus z. E. Trachin. v. 1. Barnes. zu Eurip. Andromache v. 100. u. a. m. Wir werden weiterhin sehen, wie nach Aristoteles Ansicht Solon die Begriffe „Glückseligkeit“ und „Glück“ in diesem Ausspruche verwechselte.

wir diese Frage bejahen müßten, so erhöbe sich wieder die zweite: ob denn dann auch wirklich ein Mensch noch glückselig sein könne, sobald er gestorben ist? oder ob dies nicht durchaus eine Ungereimtheit sei, zumal für uns, die wir die Glückseligkeit eine Thätigkeit nennen? — 3. Wenn wir aber den Gestorbenen nicht glückselig nennen, und wenn auch Solon dies nicht sagen will, sondern nur dies, daß Einer nur dann und insoweit einen Menschen mit Sicherheit glücklich preisen dürfe, wenn und insoweit derselbe sich bereits außer dem Bereiche der menschlichen Uebel und Unglücksfälle befinde, so hat auch dieser Satz noch in gewisser Weise seine Bedenken. Denn man nimmt ja an, daß es auch für den Verstorbenen noch ein Uebel und ein Gutes gebe, so gewiß es auch für einen Menschen, der zwar lebt, aber augenblicklich keine Empfindung hat, dergleichen gibt, wie z. B. Ehren und Unehren, und Glück oder Unglück seiner Kinder und überhaupt seiner Nachkommen. — 4. Aber eine weitere Schwierigkeit ist folgende: Es können einem Menschen, der bis in sein Alter hinein glücklich gelebt und ebenso sein Leben beschlossen hat, vielfache Wandlungen passiren in Bezug auf seine Nachkommen, es können möglicherweise die einen gute Menschen sein, und ihnen ein Lebensschicksal zu Theil werden, wie sie es verdienen, während bei den andern das Umgekehrte der Fall ist. Und dazu liegt es am Tage, daß hier der weitere oder kürzere Zeitabstand der Nachkommen von den Eltern die verschiedenartigsten Modifikationen hervorbringen kann. Nun wäre es doch offenbar ungereimt, wenn der Verstorbene alle diese Wandlungen mitzumachen hätte, und bald glückselig, bald wieder unglücklich würde. — 5. Ungereimt aber wäre es andrerseits auch wieder, wenn man behaupten wollte, daß schlechterdings zwischen den Eltern und ihren Nachkommen gar kein Bezug der Schicksale der letzteren auf die ersteren, auch nicht in der allernächsten Zeit, stattfinde.

6. Gehen wir jedoch noch einmal auf die erste schwierige Frage zurück, weil vielleicht aus ihrer richtigen Beantwortung sich zugleich die vorliegende erledigt.

7. Ist es wirklich so, daß man „auf das Ende sehen" muß, und auch dann erst einen Menschen glücklich preisen darf, nicht als

sei er es wirklich und absolut, sondern blos weil und sofern er es bisher war, wie entgehen wir dann der Ungereimtheit, daß von dem Glückseligen, zu der Zeit da er es wirklich ist, das ihm zukommende Prädikat darum nicht wahr sein soll, weil man die Lebenden nicht glückselig preisen mag wegen der vielen möglichen Wandlungen, und wegen der ein für allemal angenommenen Meinung, die Glückseligkeit sei etwas bleibendes und keinerlei Veränderungen unterworfen, während doch die Schicksale häufig bei ein und demselben Menschen einen Kreislauf des Auf und Nieder zeigen?[2]) Denn so viel ist doch offenbar: wenn wir nach den verschiedenen Schicksalen gehen wollen, so wie wir in vielen Fällen einen und denselben Menschen bald glückselig bald unglückselig nennen müssen, und so aus dem „Glückseligen" eine Art Chamäleon machen, dessen Glück auf morscher Grundlage erbaut ist.

9. Aber wie wäre es, wenn es ganz und gar nicht richtig wäre, uns bei unserem Urtheile nach den zufälligen Außendingen zu richten? Denn sie sind es ja doch nicht, die das „gut-" oder „übel-" leben ausmachen, sondern sie sind blos, wie wir oben [3]) gesagt haben, etwas, dessen das menschliche Leben als einer Zugabe bedarf, während dagegen das wesentlich entscheidende und bestimmende Moment der Glückseligkeit in den tugendhaften Thätigkeiten liegt, und umgekehrt, das wesentlich bestimmende Moment für das Gegentheil der Glückseligkeit in den entgegengesetzten. — 10. Ein Zeugniß aber für die Wahrheit dieser unsrer Definition [4]) ist eben auch die soeben von uns aufgeworfene Schwierigkeit. Denn die unveränderlich dauernde Beständigkeit [5]) findet sich bei keiner einzigen unter den menschlichen Thätigkeiten in solchem Grade, wie bei den

---

[2]) Ueber dieses zuerst bei Herodot (I, 207.) vorkommende, dem Aristoteles sehr geläufige Bild von dem „Auf und Ab" der menschlichen Dinge, vgl. Zell zu unserer Stelle und Ideler in seinem Commentar zu Aristoteles Meteorolog. Th. I, S. 336.

[3]) S. oben Kap. 9. §. 7.

[4]) Daß nämlich für die Glückseligkeit des Menschen die tugendhaften (κατ᾽ ἀρετὴν) Handlungen das Wesentliche sind.

[5]) Welche, als zur Glückseligkeit nothwendig, bei der Aristotelischen Entwicklung des Begriffs derselben vorausgesetzt wurde.

tugendgemäßen Thätigkeitsäußerungen, ja diese letzteren gelten sogar für dauernder, als selbst die wissenschaftlichen Erkenntnisse, und unter ihnen selbst sind wieder diejenigen, welche am höchsten geschätzt werden, die bleibendsten, weil in ihnen vorzugsweise und am anhaltendsten die Glückseligen ihr Leben hinleben, worin denn auch der Grund zu liegen scheint, daß der Mensch sie niemals vergißt [6]).

11. Somit wird also das von uns gesuchte Gut eine Eigenschaft des Glückseligen ausmachen, und er wird also sein ganzes Leben lang ein solcher sein. Denn sein Thun und Denken wird immer zu allen Stunden oder doch überwiegend auf das gerichtet sein, was der Tugend gemäß ist, und der wirklich gute und

„auf viereckter Basis ohne Fehl" [7])

beruhende Mann wird auch die äußern Lebensschicksale auf das schönste und

„in alle Weise würdiglich"

zu ertragen wissen.

12. Das menschliche Leben ist nun aber voll von den mannigfaltigsten, theils großen, theils kleinen äußeren Zufälligkeiten. Was

---

6) Denselben Gedanken drückt Cicero de Finibb. III, 15. aus. Die praktische Bethätigung der sittlichen Tüchtigkeit (die verschiedenen ἐνέργειαι κατ' ἀρετήν), sagt Aristoteles, umfassen den ganzen Lebensbereich des Menschen ununterbrochen und unaufhörlich, und stehen daher höher als sein theoretisches Wissen und Erkennen.

7) Ueber diese Anspielung auf ein Wort des Dichters Simonides (siehe Schneidewin Simonidis reliquiae p. 15—19.), vgl. man die Anmerkung zu Arist. Rhet. III, 11. Den Simonideïschen Ausdruck „viereckt" (τετράγωνος = quarré par la base) im sittlichen Sinne hat, wie Pietro Vettori bemerkt, schon Dante, der die Aristotelische Ethik eifrig studierte, sich angeeignet in den Versen:

— avegna ch' io mi senta
Ben tetragono a colpi di ventura.

Und ebenso sagt Walter von der Vogelweide (p. 79 Lachm.)

Seit ich dem gem getriuwen Friunde bin
einloetic unde wol gevieret.

indessen die **kleinen** Glücks- oder Unglücksfälle betrifft, so sieht man leicht, daß sie keinen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Lebens ausüben, dahingegen die großen und zahlreichen, wenn sie günstiger Art sind, das Lebensglück steigern werden — weil sie einerseits an und für sich der Natur der Dinge nach geeignet sind, das Leben zu schmücken, und andererseits ihre Benutzung die Mittel zu schönen und guten Werken gewährt —, wenn sie aber ungünstig ausfallen, so bedrücken und trüben sie das Lebensglück, denn sie bringen Kümmernisse über dasselbe und hindern manche Thätigkeiten. Allein auch unter solchen Umständen durchbricht die Tugend mit ihrem Strahlenglanze solches trübe Gewölk, sobald ein Mensch viele und große Unglücksfälle mit edler Gelassenheit erträgt [8]), nicht aus Unempfindlichkeit, sondern weil er ein edelherziger und großgesinnter Mann ist.

13. Wenn aber wirklich, wie wir das oben ausgesprochen haben [9]), die Thätigkeiten das wesentliche und bestimmende Moment des Lebens sind, so kann wohl auch kein Glückseliger jemals unglücklich werden, weil ein solcher nie und zu keiner Zeit irgend etwas Hassenswerthes und Schlechtes thun wird. Denn wir sind der Ansicht, daß der wahrhaft Gute und Verständige der ist, der alle Zufälligkeiten des Lebens mit edler Haltung erträgt und immer unter den gegebenen Umständen das Beste thun wird, gerade so, wie wir meinen, daß auch ein guter Feldherr mit dem Heere, das er eben kommandirt, die möglichst besten Kriegserfolge erzielen, und ein guter Schuster aus dem Leder, das ihm eben zu Gebote gestellt wird, den besten Schuh machen wird, und so weiter durch den ganzen Bereich der Künste. — 14. Ist dem also, so wird der Glückselige zwar niemals elend werden können, aber allerdings auch nicht ein vollkommen glücklich zu preisender sein, wenn er etwa in Priamische Schicksale geräth. Und doch ist er offenbar auch nicht bald dies bald das, bald glücklich bald unglücklich, denn einmal wird das Glück seines innern Friedens nicht leicht zu erschüttern sein, und jedenfalls wird dies nicht durch die ersten besten Widerwärtigkeiten bewirkt werden,

---

8) Vgl. Arist. Politik VII, Kap. 12. §. 2 u. 4.

9) S. oben §. 9.

sondern nur durch große, sich zahlreich wiederholende Unglücksfälle. Treffen ihn freilich solche, so wird er allerdings nicht in kurzer Zeit wieder glückselig werden, sondern wenn es überall geschieht, nur dann, wenn ihm im Verlaufe einer langen Zeit eine ununterbrochene Reihe großer und schöner Erfolge zu Theil wird.

15 19. Sollte es also nicht erlaubt sein, die Definition des Glückseligen so zu fassen, daß wir sagen: glückselig ist derjenige, der ununterbrochen tugendhaft handelt und mit den äußeren Lebensgütern in hinlänglichem Maße ausgestattet ist, und zwar beides nicht nur während irgend einer beliebigen Zeit, sondern ein volles Leben lang? Ich denke: ja! Nur müssen wir doch wohl noch hinzufügen: mit der Bedingung, daß ihm beschieden ist, sein Leben so zu verleben und demgemäß auch zu enden, da ja doch das Zukünftige für uns in Dunkel gehüllt ist, und wir doch von der Glückseligkeit annehmen, daß sie letztes Ziel und demgemäß überall und allewege vollkommen sei. — 16. Ist dem also, dann werden wir unter den lebenden Menschen diejenigen glückliche zu nennen haben, denen die oben genannten Prädikate gegenwärtig zukommen und auch in Zukunft zukommen werden, aber wohlgemerkt nur glückliche Menschen. — Bei diesen Bestimmungen wollen wir es für's Erste bewenden lassen.

Elftes Kapitel.

Was nun die Schicksale der Nachkommen und überhaupt aller Befreundeten insgesammt und ihr Verhältniß zu dem Glückseligen betrifft, so scheint die Meinung, daß sie nicht das allergeringste Moment für das Glück des letzteren ausmachen, doch allzu inhuman und allen hergebrachten Ansichten [1]) widerstreitend zu sein.

2. Da es dieser Schicksale nun sehr vielerlei und sehr mannigfache und verschiedener Art gibt und dieselben somit denjenigen, von

[1]) Ueber diese Ansichten findet man Näheres bei Wolf zu Demosthenes Rede gegen Leptines p. 305. Ueber das ganze Kapitel aber lese man Friedrich Schlegels Aufsatz über die epitaphische Rede des Lysias (Schlegels Werke Th. IV, S. 166 ff.).

dem wir sprechen, bald näher bald entfernter angehen, so dürfte es eine langwierige, ja unendliche Aufgabe sein, sie alle einzeln in dieser Beziehung abschätzen und bestimmen zu wollen, vielmehr können wir uns mit einigen allgemeinen, umrißweise gegebenen Bestimmungen begnügen.

3. Die Sache ist die: wie wir von den eignen Unglücksfällen des Menschen gesagt haben, daß nur ein Theil derselben wirklich von einem gewissen Einfluß und beschwerenden Gewichte für sein Leben sei, während andere dagegen dazu allzuleicht sind, so verhält sich's auch mit denjenigen, welche des Menschen gesammte Angehörige betreffen. — 4. Ferner ist der Unterschied bei jedem Leiden, ob es Lebende oder Gestorbene betrifft, ein um vieles größerer als der, ob die unnatürlichen und furchtbaren Thaten in den Tragödien vor den Beginn der tragischen Handlung fallen [2], oder innerhalb derselben vor unsern Augen gethan werden. — 5. Offenbar also muß auch dieser Unterschied in Rechnung gebracht werden, noch mehr aber der Umstand, daß es überhaupt noch eine Frage ist, ob die Dahingeschiedenen noch mit dem Guten oder den Uebeln dieses Lebens irgend welchen Zusammenhang haben. Denn nach dem was hier für und wider gesagt wird scheint es, daß, selbst wenn irgend eine solche Beziehung des Gestorbenen zu den guten und üblen Dingen des Lebens stattfindet, diese Beziehung doch nur eine sehr schwache und geringe, entweder an und für sich selbst, oder für das Empfinden sein kann, wäre sie aber auch stärker, so würde sie doch immer nur so weit reichend und von solcher Art sein, daß sie die, welche nicht glückselig sind nicht glückselig zu machen, und ebenso die, welche es wirklich sind, ihrer Eigenschaft als Glückliche nicht zu berauben vermag. — [6. Danach scheint es also, daß allerdings die Glücksfälle, und ebenso auch

[2]) Vgl. Arist. Poet. Kap. 14. Der Vergleich ist deutlich. Aristoteles will sagen: der Unterschied, den es macht, ob irgend ein Leiden (πάθος) einen Menschen trifft, der noch lebt, oder einen, der bereits gestorben ist, dieser Unterschied läßt sich demjenigen vergleichen, den es in der Tragödie macht, ob der Zuschauer die gräßlichen und gesetzlosen Thaten, auf deren Grunde (z. B. im König Oedipus) die Tragödie ruht, in der Tragödie selbst geschehen sieht, oder ob sie nur als geschehene vorausgesetzt und erwähnt werden. Nur ist, sagt der Philosoph, der erstere Unterschied ein noch größerer.

die Unglücksfälle, welche ihre Freunde betreffen, die Gestorbenen etwas angehen, aber doch nur in der Art und insoweit, daß dergleichen dieselben weder glückselig zu machen vermag, wenn sie es nicht bereits waren, noch sonst irgendwie ihren Zustand wesentlich modifiziren kann[3])].

Zwölftes Kapitel.

Hiernächst wollen wir in Betreff der Glückseligkeit die Frage in Betracht ziehen, ob sie zu den relativ lobenswerthen oder vielmehr zu den an sich verehrungswürdigen Dingen gehöre.

2. Soviel scheint offenbar, daß alles Lobenswerthe nur darum gelobt wird, weil es eine gewisse Beschaffenheit hat und zu etwas

---

[3]) Ich habe diesen Paragraph als unächt eingeklammert. Schon der freisinnige Pietro Vettori, der geistreichste und scharfsinnigste Erklärer des Aristoteles unter den alten Florentiner Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts, nahm Anstoß an demselben, und erklärte ihn für die (später in den Text gekommene) Randbemerkung irgend eines alten Lehrers, der für sich das Resultat der Aristotelischen Untersuchung an den Rand notirt habe. Auch bemerkt Vettori, freilich ohne genauere Angabe, daß „in einigen Handschriften" dieser Satz fehlt. Komisch aber verfuhr ein deutscher Uebersetzer, Jenisch, der das Kapitel ohne weiteres in seiner Uebersetzung ausließ, nicht weil er es für unächt hielt, sondern weil, wie er (S. 37) ganz naiv bemerkt, „der Leser daran nichts verliere!" Es ist dies derselbe Jenisch, Berliner Prediger und Verfasser eines Heldengedichts „Borussias", das die Xenien verspotteten — den Schiller durch die Bezeichnung „der närrische Mensch, der sich in Alles mischen muß" karakterisirte. S. Schiller, Brief an Goethe, Briefwechsel Th. I, Nr. 124. und Xenien (neue Ausg. Danzig 1833) S. 139. In der That aber ist dies Kapitel vielmehr einer der interessantesten Belege, wie fein sich Aristoteles in populärer Darstellung mit der Unsterblichkeitstheorie und der Lehre vom Leben nach dem Tode abzufinden wußte. Seine Ausdrücke, besonders das ἀφαυρόν τι καὶ μικρόν in §. 5. sind von einer wahrhaft klassischen Ironie. Das individuelle Seelenleben des Menschen hielt er eben so für endlich und vergänglich, wie Feuerbach es nur irgend halten kann. Vgl. de Anima III, §. 2. (und Biese I, 355—357.) und seine alten griechischen Ausleger haben das auch recht gut eingesehen, daß die Unsterblichkeit des denkenden Menschengeistes nur eine generelle ist. M. s. Philoponos Worte zu der angeführten Stelle in Trendelenburgs Commentar p. 480.

anderem in einem gewissen Verhältnisse steht. Denn wir loben den Gerechten und den Tapfern, und mit einem Worte den Guten und die Tugend überhaupt wegen ihrer Thaten und Werke, wie wir den Starken und den Schnellen u. s. w. loben, weil sie diese Natureigenschaften besitzen und dadurch in Bezug auf die Leistung von etwas Gutem und Tüchtigem eine gewisse Befähigung haben. — 3. Dies erhellt aus dem Lobe, welches wir den Göttern zollen; denn sie erscheinen in lächerlichem Lichte, wenn sie auf uns bezogen werden, was doch der Fall ist, weil alles Lob, wie wir zuvor sagten, aus einer Beziehung entsteht [1]).

4. Wenn aber das Lob nur in den Bereich solcher Dinge [2]) gehört, so folgt daraus, daß es für die höchsten und besten Dinge kein Lob gibt, sondern daß ihnen etwas größeres und besseres zukommt, wie es denn auch wirklich der Augenschein zeigt. Denn die Götter (loben wir nicht, sondern) preisen wir selig und glückselig, und auch von den Menschen preisen wir die, welche der Gottheit am nächsten kommen, selig. Und ebenso (wie bei den Personen) verfahren wir auch bei den Gütern [3]). Denn kein Mensch lobt die Glückseligkeit, wie er z. B. die Gerechtigkeit lobt, sondern er preist sie selig, als etwas das göttlicher und besser sei. — 5. Darum glaube

---

1) „Der Unterschied zwischen den (relativ) lobenswerthen (ἐπαινετά) und den an sich verehrungswürdigen (τίμια) Gütern ist sehr fein, aber nicht ungegründet. Es gibt eine Verehrung des Herzens, die blos die Vortrefflichkeit des Gegenstandes uns ablockt, und es gibt ein Lob, das wir als einen Lohn austheilen, um einen gewissen Nutzen dafür zu erhalten. Wir loben nicht das, was wir am höchsten schätzen, sondern das, wozu wir Andere in ihrem Betragen gegen uns ermuntern wollen." Garve. Wer die Götter lobt, begeht eine Lächerlichkeit, weil er einen direkten Bezug, eine Relation, im Verhältniß der Gottheit zu den Menschen annimmt, was nach Aristoteles eine Absurdität ist (vgl. Biese II, S. 346), weil dieselbe dadurch, wie der alte Erklärer der Ethik, der Byzantiner Joannes Argyropulos (lebend um 1434 im Hause des mächtigen Florentiners Pallas Strozzi) bemerkt, auf eine Stufe mit dem Menschen gestellt, anthropomorphisirt wird.

2) D. h. nur bei solchen Dingen statt findet, deren Vorzüge in ihren Beziehungen zu andern Dingen bestehen.

3) Nämlich: daß wir die erhabensten und herrlichsten unter denselben nicht mehr loben, sondern an und für sich preisen.

ich, hat auch Eudoxos[4]) ganz recht, wenn er unter allen Gütern den Ehrenpreis dem reinen Genusse zuerkennt. Denn eben darin, daß derselbe, obschon er zu den Gütern gehöre, doch nicht gelobt werde, liege, meinte er, ein Fingerzeig, daß derselbe etwas Besseres sei, als die lobenswerthen Dinge; ein solches Höhere und Bessere sei aber die Gottheit und das absolute Gute, denn auf sie beziehe sich ja alles Uebrige. — 6. Die Sache ist die: das Lob gehört der Tugend, denn sie ist es, in Folge deren wir fähig sind, das Schöne und Gute zu thun. Wenn wir dagegen etwas preisend erheben, so haben wir es mit Thaten und Werken, gleichviel ob leiblichen oder geistigen, zu thun.

7. Doch gehört eine genauere Untersuchung hierüber wohl mehr in das Gebiet der ausführlichen Lehre von den Lobpreisungen (Enkomien)[5]). Für uns aber erhellt aus dem Gesagten soviel, daß die Glückseligkeit zu den Dingen gehört, welche absolut preiswürdig und in sich vollendet sind[6]). Daß sie so etwas sei, erhellt auch daraus, daß sie Prinzip ist. — 8. Denn um ihretwillen thun wir Menschen insgesammt Alles, was wir thun, und das, was Prinzip und Ursache aller Güter ist, das nennen wir ein absolut Preiswürdiges und Göttliches.

---

[4]) Eudoxos von Knidos, berühmter Astronom, Arzt und Philosoph, Zeitgenosse Platons. Sein Dogma von der Lust (ἡδονή Vergnügen, Genüsse) als höchstem Gute erwähnt Aristoteles auch im zehnten Buche dieser Ethik (Kap. 2, §. 1), und ebenso Stobäus (II, 1, p. 74 Heeren), der auf Aristoteles Ethik Bezug nimmt, und Diogenes von Laërte (II, 88, p. 545. Menag.) von dem wir einen Traktat über Eudoxos besitzen, und der bei dieser Gelegenheit den Nikomachos, des Aristoteles Sohn, als Verfasser der Ethik citirt. Nachweisungen über Eudoxos findet man bei Schwegler zu Aristot. Metaphysik XIII, 5, 3. Commentar. p. 310. Uebrigens gibt hier an unserer Stelle Aristoteles nur der Argumentation des Eudoxos, nicht dem daraus gezogenen Resultate seinen Beifall.

[5]) D. h. in die Rhetorik. Vgl. Arist. Rhetor. I, Kap. 9.

[6]) D. h. solche, die keinen blos relativen Werth haben, sondern eine über alles Lob erhabene absolute Würde, und die zugleich letzter und höchster Zweck sind.

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 13. Bekk. Da nun also die Glückseligkeit eine der vollkommenen Tugend gemäße Thätigkeit ist [1]), so haben wir jetzt die Tugend selbst zum Gegenstande unserer Betrachtung zu machen, denn ohne Zweifel wird dies unsern Spekulationen über die Glückseligkeit wesentlich förderlich sein. — 2. Auch ist es eine anerkannte Sache, daß der wahrhafte Lehrer der Wissenschaft vom Staate sich hauptsächlich mit ihr (mit der Tugend) zu schaffen macht; denn seine Absicht geht dahin, seine Bürger zu tüchtigen und den Gesetzen gehorsamen Menschen zu machen. — 3. Als Beispiel können uns hier die Gesetzgeber der Kreter und der Lacedämonier dienen [2]), und alle diejenigen, die ihnen an Werth nahe kommen.

4. Wenn aber somit diese Untersuchung in die Wissenschaft vom Staate gehört, so ergibt sich, daß sie hier, gemäß unserer gleich zu Anfang ausgesprochenen Ansicht [3]), ihre Stelle findet. — 5. Indem wir nun hier von Tugend reden, haben wir natürlich nur die menschliche im Auge, denn auch unser Forschen nach dem Guten bezog sich nur auf das menschliche und die menschliche Glückseligkeit [4]). — 6. Unter menschlicher Tugend verstehen wir ferner nicht die des Körpers, sondern die der Seele, wie wir ja auch die Glückseligkeit eine Thätigkeit der Seele nennen.

7. Sind diese Bestimmungen richtig, so folgt daraus offenbar, daß der Lehrer der Wissenschaft vom Staate von Rechtswegen die

---

[1]) Nach der I, Kap. 7. §. 15 und Kap. 10, §. 15 gegebenen Definition.

[2]) Weil diese nicht nur die Handlungen ihrer Bürger einzuschränken, sondern auch den Charakter derselben zur Tugend zu bilden gestrebt haben. — Garve. S. unten X, Kap. 10, §. 12 und daselbst meine Anmerk.

[3]) S. oben Kap. 1, §. 5 ff.

[4]) S. Biese II, 273. Die höchste Stufe der Glückseligkeit, das vollendete beschauliche Leben in dem reinen Aether der Vernunft ist göttlicher Art und geht über das menschliche Leben als solches, wie es der Ethiker und Politiker zu betrachten hat, hinaus.

Natur der Seele kennen muß, eben so gut, wie der, welcher Augenheilkunde üben will, den ganzen Körperorganismus, ja in noch höherem Grade, um so viel würdiger und höher die Staatswissenschaft über der Augenheilkunde steht; und was die Aerzte betrifft, so verwenden auch alle wissenschaftlich gebildeten großen Fleiß auf die Erkenntniß des menschlichen Körpers [5]).

8. Somit hat also auch der Lehrer der Wissenschaft vom Staate das Wesen der Seele zum Gegenstande seines Studiums zu machen, natürlich aber immer nur um seiner Zwecke willen, und nur so weit, als es seine Aufgabe erfordert; denn allzutiefes genaueres Eingehen dürfte ihm in der Lösung derselben hinderlich sein. — 9. Ueber die Seele findet man auch in den exoterischen Vorträgen [6]) Einiges ausweichend behandelt, das man sich zu Nutze machen kann, wie z. B. den Satz, daß ein Theil von ihr unvernünftig, der andere vernunftbegabt ist. — 10. Dabei können wir die Frage: ob diese beiden Theile trennbar sind gleichwie die Glieder des Körpers und überhaupt alles Gegliederte, oder ob sie nur durch das Denken zwei unterschiedene Dinge sind, von Natur aber untrennbar, wie beim Kreise das Konvexe und Konkave, für unsern gegenwärtigen Zweck ohne wesentlichen Nachtheil beiseite lassen.

11. Was aber den vernunftlosen Theil der Seele betrifft, so scheint er gleichfalls eine Verschiedenheit in sich zu fassen. Ein Bestandtheil desselben nämlich erscheint als ein allem Wesen gemeiner

---

5) Ueber die häufigen Anspielungen des Philosophen auf Arzneiwissenschaft und Heilkunde vgl. unsere Bemerkung zur Politik III, Kap. 6, § 8. Kap. 10, §. 4. Aristotelia I, S. 39. Bernays über Arist. Katharsis S. 193. Daß es bei den Griechen Specialärzte für einzelne Leiden, für Augenkrankheiten (Platon Laches p. 189 e ff.) Ohren, Zähne u. s. w. gab, ist bekannt. S. die Ausleger zu Herodot II, 84.

6) Die hier erwähnten exoterischen Vorträge (λόγοι) sind wohl jene populären Vorträge, welche Aristoteles neben den streng philosophischen und systematischen zu bestimmten Tageszeiten hielt, und von denen namentlich Gellius (XX, 5) und Sopater und Syrianus ad Hermog. p. 120. (bei Spengel Συναγ. Τεχν. p. 167 ff.) ausführlicher berichten. Das Richtige sah hier schon Lessing im 10. Literaturbriefe VI. S. 20 Lachm. S. die Anmerk. 8 zu Kap. 2, §. 8 dieses Buchs.

und vegetativer, ich meine damit den objektiven Grund der Ernährung und des Wachsthums [7]). Denn diese Art von Kraft der Seele hat man ohne Zweifel in allem was da sich ernährt und selbst in den Embryonen anzunehmen, und eben dieselbe muß man also auch bei den vollkommen ausgestalteten Wesen anerkennen, und zwar mit besserem Fug und Grunde, als irgend eine andere. — 12. Die Tugend dieser Art von Seelenkraft nun erscheint, wie gesagt, als eine (allen Wesen) gemeinsame, nicht als eine spezifisch menschliche. Dieser Theil, oder diese Kraft der Seele scheint nämlich vorzugsweise während der Stunden des Schlafs sich wirksam zu zeigen [8]), und doch offenbaren der gute und der schlechte Mensch sich als solche am wenigsten im Schlafe, weßhalb man denn auch zu sagen pflegt, daß während der Hälfte des Lebens „die Glückseligen von den Unglücklichen durchaus nicht verschieden seien“ [9]). — 13. Das ist ganz natürlich, weil der Schlaf eine Unthätigkeit der Seele in Beziehung auf dasjenige Handeln ist, nach welchem sie tugendhaft oder schlecht heißt, ausgenommen etwa die Fälle, wenn gewisse Bewegungen bis zur Seele durchdringen, wo dann die Traumvorstellungen der guten Menschen bessere sind, als die beliebiger anderer [10]). — Doch genug hiervon! Wir können diesen vegetativen Theil der Seele bei Seite lassen, da er, wie wir sahen, seiner Natur nach mit der menschlichen Tugend nichts gemein hat.

15. Es scheint aber noch eine andere natürliche Seite der Seele vorhanden zu sein, die zwar auch vernunftlos ist, aber doch in einer gewissen Beziehung zur Vernunft steht. Wir sprechen nämlich sowohl bei dem enthaltsamen, als bei dem unenthaltsamen Menschen

---

7) τὸ αἴτιον s. Biese I, 246.

8) Shakspeare's Macbeth nennt den Schlaf: „den Hauptnährer in des Lebens Fest.“

9) Wahrscheinlich aus irgend einem Dichter.

10) Ueber Aristoteles Lehre vom Traume s. Biese II, S. 159—162. Den hier ausgesprochenen Satz von dem Unterschiede der Träume guter und schlechter Menschen wiederholt Aristoteles in den Problemen XXX, 14. Er findet sich schon bei Platon Staat IX, Kap. 1. p. 571 c — 572 b, wo Stallbaum andere Stellen der Alten (z. B. Cic. de Divinat. I, 29) nachweist.

lobend von Vernunft und von dem vernünftigen Theile der Seele [11]), insofern dieselbe den Menschen richtig und zum Guten anmahnt. Allein in denselben Menschen scheint auch etwas zu sein, was seiner Natur nach mit der Vernunft im Widerspruche steht, und was also gegen die Vernunft ankämpft und sich gegen sie spannt. Denn gerade so wie die paralisirten Glieder des Körpers, wenn der Mensch sie nach rechts zu bewegen beabsichtigt, sich wider seinen Willen nach links herumwerfen, gerade so wunderlich geht es auch bei der Seele, wo die Begierden der Unenthaltsamen sich auf das Entgegengesetzte wenden. — 16. Der Unterschied ist nur der, daß wir beim Körper diese verkehrte Bewegung sehen, während wir sie bei der Seele nicht sehen. Das darf uns aber doch wohl nicht abhalten, anzunehmen, daß auch in der Seele etwas neben der Vernunft sei, was dieser das Widerspiel hält und gegen sie angeht. Das wie dieses Unterschiedenseins bekümmert uns hier nicht weiter. — 17. Aber auch dieses Etwas scheint, wie wir bereits sagten [12]), an der Vernunft Theil zu haben, denn es gehorcht ja der Vernunft bei dem Enthaltsamen, und, setzen wir hinzu, bei dem besonnenen und mannhaften Menschen gehorcht es um so williger, weil da Alles mit der Vernunft sich in Uebereinstimmung befindet.

18. Also: auch der vernunftlose Theil der Seele erscheint als von doppelter Art: als vegetativer nämlich hat er schlechterdings gar keine Gemeinschaft mit der Vernunft, dagegen als begehrender und mit einem Worte als verlangender hat er in gewisser Weise Theil an ihr, insofern er ihr folgsam ist und Gehorsam leistet. [Das ist auch der Sinn der Ausdrucksweise, wenn wir sagen: „vom Vater und vom Freunde Vernunft annehmen", wobei wir keineswegs an die Demonstrationen der Mathematiker denken [13])]. Daß sich aber in gewisser Art das Unvernünftige von der Vernunft zum Gehorsam bringen läßt, dafür liegt ein Fingerzeig in dem Ausdrucke, einem den

---

[11]) Bei dem „Enthaltsamen", insofern er seine sinnlichen Begierden eben beherrscht; bei dem „Unenthaltsamen", insofern er wenigstens eine Zeit lang der Begierde widersteht.

[12]) S. vorher §. 15.

[13]) Ich halte die eingeklammerten Worte für eine in den Text gekommene Randbemerkung, die etwas spielerisch mit dem Ausdrucke λόγον ἔχειν verfährt.

Kopf zurechtsetzen, und überhaupt in Allem, was man unter dem Ausdrucke Tadel und Zuspruch versteht.

19. Wenn man also zugeben muß, daß auch dieser Theil der Seele Vernunft habe, so folgt daraus offenbar, daß auch das Vernunfthabende wieder ein doppeltes ist, einmal ein solches, das im eigentlichen Sinne und in sich Vernunft hat, und zweitens ein solches, das fähig ist, auf die Vernunft wie das Kind auf den Vater zu hören [14]).

20. Nach diesem Unterschiede bestimmt sich denn auch der Begriff der Tugend verschieden. Unter den Tugenden nennen wir nämlich die einen Verstandestugenden, die andern sittliche, d. h. Weisheit, Einsicht, Verständigkeit nennen wir Verstandestugenden, Edelherzigkeit und Bescheidenheit dagegen sittliche. Denn wenn wir vom sittlichen Charakter sprechen, so sagen wir nicht: der und der Mensch ist weise und klugverständig, sondern: er ist sanft oder maßvollbescheiden. Trotzdem loben wir aber auch den Weisen, welcher seine Weisheit als eine durch Uebung erworbene Fertigkeit besitzt, und diejenigen durch Uebung erworbenen Fertigkeiten, welche löbliche sind, nennen wir Tugenden.

---

[14]) Ueber diese Unterschiede s. Biese II, S. 241. Anm. 4. und Stob. Eclog. Eth. II, 7. (II, 1. p. 36, und p. 244).

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Wir sahen also, daß die Tugend eine zwiefache ist, die in der Erkenntniß bestehende [1]), und die sittliche (ethische). Die in der Erkenntniß bestehende gewinnt ihren Ursprung und ihre Förderung größtentheils durch Lehre und Unterricht, weshalb Erfahrung und Zeit dazu nöthig sind. Die ethische dagegen wird uns zu Theil durch Gewohnheit (Ethos), davon sie denn auch ihren Namen erhalten hat, der nur durch eine leise Umwandlung von diesem Worte (Ethos) gebildet ist [2]).

2. Daraus erhellt denn auch, daß keine einzige von den ethischen Tugenden uns von Natur innwohnt. Denn keine Eigenschaft, welche einem Dinge von Natur beiwohnt, kann durch Gewöhnung verändert werden; der Stein z. B., der von Natur niederwärts sich bewegt, dürfte schwerlich gewöhnt werden können, sich nach oben zu bewegen, wenn man ihm auch durch zehntausendmaliges Indiehöhe-

---

[1]) Vgl. Biese II, S. 280. Die Verstandestugend.

[2]) Das griechische Wort, welches Gewohnheit heißt, lautet Ethos (mit kurzem ĕ); das griechische Wort, welches sittlich heißt, lautet ēthicos (mit langem ē). Diese etymologische Erklärung, welche in den beiden andern Moralwerken des Aristoteles sich gleichfalls findet, ist von Späteren, wie Plutarch (die Stelle s. bei Zell Comment. p. 62) und Stobaeos Ecl. Ethic. II, 1. p. 242 Heer. wiederholt worden.

werfen dazu gewöhnen wollte, und ebenso läßt sich das Feuer gewöhnen, nach unten hin zu brennen; mit einem Worte, kein Ding, das von Natur so oder so geeigenschaftet ist, verändert diese seine Eigenschaft durch Gewöhnung.

3. Folglich entstehen die Tugenden in uns weder von Natur, noch gegen die Natur, sondern wir haben von Natur nur die Anlage, sie in uns aufzunehmen, und erst durch Gewöhnung werden wir in Stand gesetzt, sie in uns zur Vollkommenheit auszubilden.

4. Dafür spricht ferner noch Folgendes. Alles was uns von Natur zu Theil wird, davon erhalten wir zuvörderst nur die verschiedenen Vermögen, die wir dann später in Anwendung bringen. Das läßt sich an den Sinnen klar machen. Denn nicht in Folge vielmaligen Sehens oder vielmaligen Hörens erhielten wir diese Sinne, sondern umgekehrt: wir hatten sie, und darum wendeten wir sie an, und nicht: wir wendeten sie an, und dadurch bekamen wir sie. So eignen wir uns die Tugenden an, dadurch daß wir sie zuvor werkthätig üben, wie das auch bei den andern Künsten und Fertigkeiten der Fall ist. Denn was wir machen sollen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir dadurch, daß wir es machen; das heißt z. B. durch Häuserbauen wird einer ein Baumeister, durch Citherspielen ein Citherspieler. Und so werden wir denn auch dadurch, daß wir gerecht handeln, Gerechte, dadurch, daß wir maßvoll handeln, Maßvolle, und dadurch, daß wir tapfere Thaten thun, Tapfere. — 5. Ein Zeugniß dafür liefert auch die Beobachtung dessen, was wir auf dem Felde des politischen Lebens vorgehen sehen. Denn die Gewöhnung ist es, durch welche die Gesetzgeber ihre Bürger zu guten machen, und die Absicht jedes Gesetzgebers hat dies offenbar zum Zwecke, alle diejenigen aber, welche sich dabei in den Mitteln vergreifen[3]), verfehlen ihren Zweck, und dies ist es eben, wodurch sich Staatsverfassung und Staatsverfassung, eine gute von der schlechten, unterscheiden.

---

[3]) Im Texte heißt es wörtlich: „alle diejenigen (Gesetzgeber), welche dies nicht gut machen." „Dies", d. h. das Gewöhnen, die gesetzlichen Einrichtungen, durch welche die Bürger zu guten durch Gewöhnung erzogen und gebildet werden sollen.

6. Ferner: auf dieselbe Art und durch dieselben Mittel, wodurch jede Tugend erworben wird, wird sie auch verdorben, und ebenso auch jede Kunst. Denn durch das Citherspielen entstehen ebensowohl die guten als auch die schlechten Citherspieler, und analog ist es auch bei den Baumeistern und den übrigen Künstlern insgesammt: dadurch daß sie gut bauen, werden sie gute Baumeister werden, dadurch daß sie schlecht bauen, schlechte. — 7. Verhielte es sich nämlich nicht also, so wäre keiner von Nöthen, der da Unterricht gäbe, sondern alle würden entweder gute oder schlechte. Grade so ist es nun offenbar auch mit den Tugenden: durch unser Handeln in den menschlichen Lebensbeziehungen und gegen unsere Mitmenschen werden wir, die einen Gerechte, die andern Ungerechte; durch unser Thun dessen, worauf es in gefährlichen Lagen ankommt, und dadurch, daß wir uns gewöhnen, entweder uns zu fürchten, oder muthig zu sein, werden wir, hier Muthige, dort Feige. Aehnlich verhält es sich auch in Betreff der Begierden und Neigungen: die einen von uns werden maßvoll und sanft, die andern zügellos und leidenschaftlich, je nachdem sie sich in solchen Fällen so oder so zu benehmen gewöhnen. Kurz mit einem Worte: aus gleichen Bethätigungen entstehen gleiche Beschaffenheiten und Fertigkeiten.

8. Daher kommt es darauf an, auf die Qualität der Bethätigungen einzuwirken, denn ihren Unterschieden entsprechen die Beschaffenheiten und Fertigkeiten. Es kommt also nicht wenig darauf an, daß man gleich von frühester Jugend an sich in dieser Weise gewöhnt, sondern sehr viel, oder besser gesagt Alles.

Zweites Kapitel.

Kap. 2 Bekk.

Da nun die Behandlung der Ethik, mit der wir es hier zu thun haben, nicht theoretische Erkenntniß zum Zwecke hat, wie die andern Zweige der Philosophie — nämlich nicht um zu wissen was die Tugend ist, machen wir sie zum Gegenstande unserer Betrachtung, sondern damit wir tugendhafte Menschen werden, denn was hätten wir sonst für einen Nutzen davon? — so müssen wir nothwendig das

Gebiet der menschlichen Handlungen, und die Frage, wie man handeln soll, in Betracht ziehen; denn sie sind es, von denen, wie wir oben gesagt haben, die Qualität unserer Beschaffenheiten und Fertigkeiten bestimmt wird.

2. Was nun die Regel betrifft, welche vorschreibt, nach der richtigen Vernunft zu handeln, so ist sie eine allgemeine [1]), und mag für jetzt als oberster Grundsatz hingestellt bleiben, indem wir später [2]) darüber sprechen und sagen werden, was die „richtige Vernunft" ist, und wie sie sich zu den andern Tugenden verhält. — 3. Nur darüber müssen wir im Voraus einverstanden sein, daß jeder wissenschaftliche Vortrag, der es mit den Bereichen des Handelns zu thun hat, nur so zu sagen allgemeine Umrisse und keine haarscharfe Behandlung zu geben braucht, wie ich denn auch gleich zu Anfang [3]) gesagt habe, daß man bei philosophischen Vorträgen seine Anforderungen hinsichtlich der Behandlung nach der Natur der behandelten Materie zu bemessen hat. Nun hat aber die Natur derjenigen Dinge, welche bei den Handlungen in Betracht kommen, und das „Nützliche" nichts ein für allemal Feststehendes, ebensowenig als das Gesunde [5]).

4. Ist dies nun schon bei der Behandlung des Allgemeinen der Fall, um wie viel weniger kann da das Besondere auf Genauigkeit der Behandlung Anspruch machen, da dies ja unter keinerlei Kunst oder Vorschrift fällt, sondern der Handelnde hier immer selbst jedesmal Zeit und Umstände in's Auge fassen muß, wie ja dasselbe auch bei der Ausübung der Kunst des Arztes und des Steuermanns der Fall ist!

---

[1]) D. h. nicht deutlich genug, weil noch nicht durch das Wissen vermittelt. (Vgl. unten VI, Kap. 1.) Biese II, 240.

[2]) Nämlich VI, Kap. 1 ff. Ich habe mit einigen Handschriften die Lesart ὑπερκείσθω (statt ὑποκείσθω) vorgezogen.

[3]) Nämlich I, Kap. 2. §. 1, woselbst man meine Anmerkung nachsehen mag. Vgl. Biese II, 17.

[4]) „Ebensowenig als es für die einzelnen Krankheiten Universalmittel gibt, sondern je nach der Verschiedenheit der Krankheit ist bald dieses, bald jenes heilsam." Biese II, 277. — Der Sinn ist offenbar: „es läßt sich ebensowenig mit absoluter Gewißheit und Bestimmtheit sagen, was man überhaupt oder in jedem einzelnen Falle thun soll, und was nützlich ist, als sich ein für allemal sagen läßt, was gesund ist.

5. Trotzdem jedoch, daß unser gegenwärtiger Vortrag es mit Dingen solcher Art zu thun hat, wollen wir doch versuchen, dieser Unbestimmtheit zu Hülfe zu kommen.

6. Fassen wir zunächst den Umstand in's Auge, daß Dinge wie die oben genannten [5]) ihrer Natur nach so geartet sind, daß sie, wie wir dies bei der Leibesstärke und bei der Gesundheit sehen, durch Mangel und durch Uebermaß vernichtet werden — (man muß nämlich für das Unsichtbare und Unsinnliche Zeugnisse aus dem Sinnlichsichtbaren zu gewinnen suchen) — denn sowohl die übermäßigen Leibesübungen, als der Mangel derselben vernichten die Leibeskraft des Menschen [6]), und ebenso vernichten auch Trank und Speise, in zu großem wie in zu geringem Maße genossen, die Gesundheit, während das richtige Maß derselben die Gesundheit hervorbringt, stärkt und erhält. — 7. Geradeso nun verhält es sich auch mit den Tugenden der maßvollen Besonnenheit, der Tapferkeit und mit allen andern; denn ein Mensch der Alles und Jedes meidet, sich vor Allem und Jedem fürchtet und vor Nichts standhält, wird feige, während andrerseits der überhaupt sich vor gar Nichts fürchtet, sondern auf Alles drauflos geht, tollkühn wird. Ebenso wird ein Mensch, der alle und jede Lust genießt und sich gar keiner enthält, ein zügelloser, während einer, der alle Genüsse flieht, wie die rohen Sauertöpfe [7]), so zu sagen ein gefühlloser wird. Denn die besonnene Mäßigung und die Tapferkeit werden vernichtet durch das Uebermaß und durch das Zuwenig, während sie durch das Mittelmaß [8]) erhalten werden.

---

[5]) Das „Gesunde“, das „Nützliche“.

[6]) Ebenso unten II, 6. §. 7. Politik VIII, 3. §. 3.

[7]) Die Definition eines solchen „Sauvagen“ (ἀγροικόν) Sauertopfs gibt Aristoteles unten II, 7. §. 13. IV, 8. §. 3.

[8]) „Mitte“ (μέσον) und „Mittelmaß“ (μεσότης) erschienen dem Aristoteles nur ein mehr adäquater Begriff für seine logische Bestimmung der Tugend, und er wählte ihn, weil er sich besser einfügte in das logische Schema der Definition, während der realen Erscheinung der Tugend doch eigentlich ein mehr innerlicher Begriff zum Grunde liegt. Rieländer a. a. O. S. 8—9.

8. Allein nicht blos das Werden, das Wachsthum und die Vernichtung sind Konsequenzen und Wirkungen ein und derselben Ursachen, sondern auch die Bethätigungen werden sich in demselben Kreise bewegen. Verhielt sich doch dies also bei den mehr sinnlich-wahrnehmbaren Eigenschaften, z. B. bei der Leibesstärke. Denn stark wird man dadurch, daß man viel Speise zu sich nimmt und viel schwere Arbeiten verrichtet, und wiederum ist der Starke vorzugsweise fähig dergleichen zu thun. — 9. Ebenso verhält es sich nun auch mit den Tugenden. Wir werden mäßige Menschen in Folge unserer Enthaltung von den sinnlichen Genüssen, und sind wir es geworden, so sind wir eben auch vorzugsweise fähig uns derselben zu enthalten. Der gleiche Fall ist es mit der Tapferkeit: dadurch daß wir uns gewöhnen, die schreckende Gefahr zu verachten und uns ihr entgegenzustellen, werden wir tapfer, und sind wir es geworden, so werden wir auch vorzugsweise befähigt sein uns der schreckenden Gefahr entgegenzustellen.

Drittes Kapitel.

Ein Zeichen, daß wir aus dem wiederholten Handeln die bezüglichen Beschaffenheiten und Fertigkeiten gewonnen haben, müssen wir darin finden, wenn wir in Folge der Verrichtung der dahin gehörigen Handlungen Lust oder Unlust empfinden. Wer nämlich sich der leiblichen Genüsse enthält und eben in diesem Enthalten Genuß findet, der ist mäßig, der aber, der es mit Unlust thut, ist unmäßig; ebenso: wer der Gefahr die Stirne bietet und dies mit Freudigkeit oder jedenfalls doch nicht mit Unlust thut, der ist tapfer, wer es dagegen mit Unlust thut, feige. Es sind nämlich die Empfindungen der Lust und Unlust, in deren Kreise sich die ethische Tugend bewegt; denn der Lust wegen thun wir das Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute und Schöne.

2. Darum ist es nothwendig, daß der Mensch gleich von Jugend auf, wie Platon sagt [1]), dazu angeleitet werde, daß seine

[1]) In den „Gesetzen" II, p. 653. Steph. (p. 232. Bekk.). Vergl. weiter unten X, Kap. 9 der Ethik.

Freude und sein Schmerz sich in den richtigen Gegenständen erweise; denn das ist die wahre Jugenderziehung.

3. Ferner: wenn es wahr ist, daß die Tugenden es mit Handlungen und Erleidnissen zu thun haben, und wiederum jedes Erleidniß und jede Handlung Lust und Schmerz zur Folge hat, so läßt sich auch schon aus diesem Grunde behaupten, daß die Tugend es mit Empfindungen der Lust und Unlust zu thun habe. — 4. Ein Fingerzeig dafür ist es auch, daß die Strafzüchtigungen aus diesem Grunde angewendet werden, denn sie sind Heilkuren, und Heilkuren werden der Natur gemäß mittelst des Entgegengesetzten vollbracht [2]. — 5. Ferner: wie ich bereits neulich sagte, bildet dasjenige, wodurch eine jede Fertigkeit der Seele naturnothwendig schlechter oder besser wird, zugleich den Gegenstand, der die Natur dieser Fertigkeit bestimmt, und woran sie sich äußert. Nun sind es aber die Empfindungen der Lust und Unlust, durch welche dieselben schlecht werden, indem der Mensch diesen Empfindungen nachjagt, oder sich ihnen zu entziehen sucht, sei es daß diese Empfindungen solche sind, bei denen er überhaupt weder das Eine noch das Andere thun sollte, oder daß er es zur unrechten Zeit, oder auf die unrechte Weise thut und wie hier die logischen Kategorien weiter heißen. Daher definiren auch Manche die Tugenden als eine Art von Leidenschaftslosigkeit und Seelenruhe, wobei sie nur darin fehlen, daß sie dieß ohne weiteren Zusatz aussprechen, und nicht die Bestimmungen über das wie und wie nicht, über das wann u. s. w. hinzufügen.

6. Fest steht also, daß die Tugend nach diesen Kategorien in Bezug auf die Empfindungen der Lust und Unlust allemal das Beste erwählt und thut, die Schlechtigkeit das Gegentheil.

---

[2]) Der Satz: contraria contrariis wird hier, wie weiterhin (S. X, 9. §. 10) aus der Medizin, für welche ihn Hippokrates aufstellte (S. Aphorism. XXII, 2.) auf das Gebiet der sittlichen Erziehung übertragen. „Die Kur eines körperlichen Uebels geschieht gemeiniglich durch sein Entgegengesetztes. Sollen nun Strafen, welche Schmerzen sind, etwas sein, was der fehlerhaften Disposition des Gemüthes, die sie zu verbessern bestimmt sind, entgegengesetzt ist, so muß diese Disposition selbst in einer gewissen Art, Lust oder Unlust zu empfinden, bestehen. Folglich hat es auch die Tugend mit diesen Empfindungen zu thun.“ — (Nach Garve.)

7. Zu derselben Einsicht können wir auch auf folgendem Wege gelangen. Drei Dinge sind es nämlich, welche unser Thun, und drei Dinge, welche unser Lassen bestimmen: das Schöne, das Nützliche, das Angenehme, und dessen drei Gegensätze: das Häßliche, das Schädliche und das Unangenehme. In allen diesen Beziehungen nun ist es der Gute, der das Richtige trifft und thut, während der Schlechte sich dagegen verfehlt; und zwar gilt dies hauptsächlich in Betreff der Lustempfindung. Diese ist nämlich allen lebenden Wesen gemein, und mit allen Dingen, wobei eine Wahl in's Spiel kommt, als Folge verbunden, denn auch das Schöne und Nützliche erscheint als angenehm. — 8. Dazu kommt, daß diese Empfindung von Kindesbeinen an mit uns allen aufgewachsen und es also eine schwierige Sache ist, diese durch das Leben in uns festgewurzelte Empfindung von uns abzuthun. Und so bilden denn auch allgemein — für den Einen mehr, für den andern weniger — Lust und Unlust den Maßstab, mit dem wir die Handlungen messen. — 9. Daraus ergibt sich, daß nothwendig unsere ganze gegenwärtige Disciplin es mit ihnen zu thun hat. Denn es ist von nicht geringer Wichtigkeit für unser Handeln, ob die Quelle unserer Freuden eine lautere oder unlautere ist.

10. Endlich bedenke man, daß es noch schwerer ist gegen die Lust anzukämpfen, als, wie Heraklit sagt, gegen den Zorn [3]); das Schwierigere aber ist immer auch dasjenige, mit dem es die Kunst und die Tugend zu thun hat, wie denn auch die Vollkommenheit auf diesem Gebiete (des Schwierigeren) immer auch die höhere ist. Also auch aus diesem Grunde sind es die Empfindungen der Lust und der Unlust, mit denen es die gesammte Doktrin der Moral und der Politik zu thun hat; denn wer sich in Bezug auf diese beiden Empfindungen in allen Lebensverhältnissen richtig benimmt, der wird ein Tugendhafter sein, wer schlecht, ein Schlechter.

---

[3]) Die hierher gehörigen Stellen der alten Schriftsteller findet man gesammelt bei Lassalle: „die Philosophie Herakleitos des Dunkeln" Th. II, S. 446—447. S. die Anmerk. zu Arist. Polit. V, Kap. 9 §. 18. und Biese a. a. O. Th. II, S. 303. Anmerk. 2.

11. In Summa also: Die Tugend hat es zu thun mit den Empfindungen der Lust und Unlust; ferner, die Dinge, woraus sie entsteht, sind es auch, durch die sie gesteigert, oder, wenn dieselben nicht in angemessener Weise geschehen, vernichtet wird; und endlich die Dinge, aus denen sie entstand, bilden auch den Bereich, in welchem sie thätig ist.

Viertes Kapitel.

Kap. 3. Bek.

Es könnte nun Jemand hier eine Schwierigkeit erheben und fragen: „wie meinst du das, daß die Menschen gerecht werden müssen dadurch, daß sie gerecht handeln und maßvoll dadurch, daß sie maßvoll handeln? Denn wenn sie gerecht und maßvoll **handeln**, so **sind** sie ja schon gerecht und maßvoll, sowie sie ja auch, wenn sie Dinge leisten, die zur Grammatik und Musik gehören, eben schon Grammatiker und Musiker sind?"

2. Allein ist dies auch nur selbst bei den Künsten richtig? Ich denke nicht. Denn es kann sehr wohl Jemand etwas grammatisch Richtiges schreiben, sei es durch Zufall oder daß ihm ein anderer Anweisung gibt. Erst **dann** also wird er ein Grammatiker sein, wenn er nicht nur etwas grammatisch Richtiges thut, sondern es zugleich im Bewußtsein der grammatischen Regeln thut, d. h. nach der in ihm selbst lebendigen grammatischen Wissenschaft.

3. Ferner aber ist ein Unterschied bei den Künsten und bei den Tugenden [1]). Bei den Werken der Kunst nämlich liegt die Vollendung in ihnen selbst, und es genügt mithin, wenn sie so oder so beschaffen sind. Bei den Werken aber, welche von den Tugenden ausgehen, ist es nicht genug, daß sie so oder so beschaffen sind, um gerechte und maßvolle Handlungen zu heißen, sondern es ist dazu auch noch erforderlich, daß der, welcher sie thut, sie in einer bestimmten Gemüthsverfassung thue; zunächst daß er sie mit Bewußtsein thue, zweitens daß er sie mit Vorsatz thue und zwar mit einem Vorsatze,

[1]) S. Buch IV, Kap. 5. §. 7.

der sie selbst zum Zwecke hat; drittens endlich, daß er fest und unveränderlich bei seinem Thun beharre. Alle diese Bedingungen werden bei andern Künsten nicht mit in Berechnung gezogen, ausgenommen das Wissen. Bei den Tugenden aber ist das Wissen von geringem oder gar keinem Belange, dagegen sind die andern Bedingungen von nicht geringer, ja vielmehr von hauptsächlicher Bedeutung, und sie sind es gerade, welche aus der öfteren Wiederholung tugendhafter oder maßvoller Handlungen uns zu Theil werden.

4. Also: Handlungen heißen gerecht und maßvoll, wenn sie so beschaffen sind, wie sie der Gerechte oder der Maßvolle thun würde; gerecht aber und maßvoll ist nicht der, der diese Handlungen thut [2]), sondern der sie zugleich so [3]) thut, wie die Gerechten und Maßvollen sie thun. — 5. Es ist mithin eine ganz richtige Bestimmung, daß man durch gerecht handeln gerecht, und durch maßvoll handeln maßvoll wird, und daß ohne solches Handeln Niemand auch nur daran denken kann, tugendhaft zu werden. — 6. Die meisten Menschen freilich lassen sich auf solches Handeln nicht ein, sondern nehmen ihre Zuflucht zur Theorie und meinen durch Philosophiren über die Tugend brave Männer zu werden. Damit verfahren sie gerade so wie solche Kranke, die alle Vorschriften ihres Arztes eifrig anhören, aber nicht das Geringste von alle dem thun was er verordnet. So wenig nun diese bei solcher Kurart sich leiblich wohl befinden werden, so wenig werden es jene geistig bei ihrem thatlosen Philosophiren.

Fünftes Kapitel.

Kap. 4. Bekk. Hiernächst müssen wir untersuchen, was die Tugend ist. Die in der Seele vorgehenden Bewegungen sind drei an der Zahl, Leidenschaften, Vermögen und Fertigkeiten; eins von diesen also muß die Tugend sein.

[2]) [illegible] nicht jeder, der (zufällig oder dann und wann) dergleichen thut.
[3]) [illegible] h. mit solcher Gesinnung und solchem Bewußtsein über das Wa[illegible] Handelns.

2. **Leidenschaften** nenne ich: Begierde, Zorn, Furcht, Trotzmuth, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, kurz alles, worauf Lust oder Unlust folgt; **Vermögen** nenne ich diejenigen Beschaffenheiten in uns, die den Grund der Möglichkeit jener Leidenschaften in sich enthalten, d. h. in Folge deren wir fähig sind, Zorn, Unlust oder Mitleid zu empfinden; **Fertigkeiten** endlich nenne ich diejenigen Beschaffenheiten in uns, in Folge deren wir uns zu Leidenschaften richtig oder unrichtig verhalten; z. B. hinsichtlich des Zürnens, wenn man sich da allzu heftig oder allzu schlaff verhalten, so verhalten wir uns unrichtig, wenn aber in der richtigen Mitte, richtig, und so weiter fort.

3. Leidenschaften sind nun gewiß weder die Tugenden, noch die Laster, aus dem Grunde, weil wir nicht auf unsere Leidenschaften gut oder schlecht heißen, sondern also genannt werden wegen unserer Tugenden oder unserer Laster, und weil wir um unserer Leidenschaften willen weder gelobt noch getadelt werden, — denn einer der sich fürchtet wird eben so wenig gelobt wie einer der in Zorn geräth, und auch getadelt wird nicht so ohne weiteres einer der in Zorn geräth, sondern nur der, der auf gewisse Weise in Zorn geräth — wohl aber um unserer Tugenden und unserer Laster willen gelobt oder getadelt werden. — 4. Dazu kommt noch, daß unser in Furcht und in Zorn gerathen unvorsätzlich geschieht, während dagegen unsere Tugenden gewissermaßen Vorsätze oder doch jedenfalls nichts Unvorsätzliches sind. Drittens endlich heißt es von unsern Leidenschaften, daß wir durch sie „in Bewegung gesetzt werden", von unsern Tugenden und Lastern dagegen heißt es nicht: wir werden „in Bewegung gesetzt", sondern wir befinden uns in einem gewissen Zustande [1]).

5. Aus diesen Gründen sind sie [2]) aber auch ebensowenig Vermögen, denn wir heißen ebensowenig tugendhaft oder lasterhaft bloß weil wir fähig sind, gewisse Leidenschaften zu empfinden, als

[1]) Das griechische Wort (διακεῖσθαι = **Liegen**) drückt den Gegensatz der **Ruhe** zur Bewegung stärker aus.

[2]) Die Tugenden.

wir deßhalb gelobt oder getadelt werden. Und endlich das Vermögen zu etwas haben wir von Natur, tugendhaft dagegen oder lasterhaft werden wir nicht von Natur, wie ich das bereits früher gesagt habe [3]). — 6. Wenn also die Tugenden weder Leidenschaften noch Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie Fertigkeiten sind. Damit ist dann also gesagt, was dem Gattungsbegriffe nach die Tugend ist.

Sechstes Kapitel.

Kap. 5. Bekk. Wir dürfen indessen nicht so ohne Weiteres sagen, daß die Tugend eine Fertigkeit ist, sondern auch was für eine sie ist.

2. Hier ist nun zu sagen, daß jede Tugend einerseits dasjenige selbst, dessen Tugend sie in jedem einzelnen Falle ist, vollkommen macht, und andrerseits die Leitung desselben vollkommen vollbringt; z. B. die Tugend des Auges macht einerseits das Auge zu einem tüchtigen, andrerseits die Leistung desselben, denn die Tugend des Auges bewirkt es, daß wir gut sehen. Ebenso ist es die Tugend des Pferdes, die einerseits das Pferd überhaupt zu einem guten macht und es zugleich tüchtig macht zu laufen, seinen Reiter zu tragen und vor dem Feinde zu stehen.

3. Wenn dies nun allgemein [1]) sich so verhält, so folgt daraus, daß auch die Tugend des Menschen diejenige Fertigkeit ist, in Folge deren er selbst ein guter Mensch wird, und in Folge deren er im Stande sein wird, seine ihm eigenthümliche Leistung vollkommen zu leisteu. — 4. Auf welche Weise das der Fall sein wird, haben wir bereits gesagt [2]); es wird indessen auch durch die folgende Untersuchung klar werden, wenn wir in Betrachtung ziehen, von welcher Art ihre [3]) Natur ist. In jeder kontinuirlichen und diskreten Größe

---

[3]) Im ersten Kapitel dieses zweiten Buchs, §. 2.

[1]) D. h. bei allen Dingen, von denen sprachlich gesagt wird, daß ihnen eine Tugend zukommt.

[2]) S. oben I, Kap. 7, §. 10—14.

[3]) D. h. der menschlichen Tugend.

läßt sich ein Mehr und ein Weniger oder ein Gleiches annehmen, und zwar entweder in Ansehung der Sache selbst, oder in Bezug auf uns. Das Gleiche aber ist ein gewisses Mittlere zwischen Uebermaß und Mangel.

5. Unter dem Mittleren der Sache selbst verstehe ich den Punkt, der von den beiden Endpunkten gleichweit entfernt ist, und dieser ist für alle Gegenstände immer nur einer und immer derselbe. Unter dem Mittleren in Bezug auf uns verstehe ich dagegen dasjenige, was weder im Uebermaß noch mangelhaft vorhanden ist [4]). — 6. Dieses aber ist nicht für alle nur eins und auch nicht dasselbe. Wenn z. B. Zehn zu viel und Zwei zu wenig, so nimmt man, in Bezug auf den Gegenstand, Sechs als das Mittlere, denn diese Zahl Sechs übersteigt die kleinere um ebensoviel als sie von der größeren überstiegen wird; und dieß ist das Mittel nach dem arithmetischen Verhältniß. — Dagegen das was für uns das Mittlere ist, läßt sich nicht auf diese Weise bestimmen; denn wenn für irgend Jemanden zehn Pfund [5]) zu essen zu viel, zwei dagegen zu wenig ist, so wird ihm darum der Turnmeister noch nicht sechs Pfund verordnen, denn möglicherweise ist selbst dies für die betreffende Person noch zu viel oder auch zu wenig, — für einen Milon [6]) zu wenig, für einen Anfänger in den gymnastischen Uebungen dagegen zu viel. Ebenso ist es beim Lauf und beim Ringen [7]).

8. So sucht denn auch jeder, der einer Sache kundig ist, das Zuviel und das Zuwenig zu vermeiden, während er dagegen das Mittlere sucht und, wenn er es gefunden, wählt. Dies Mittlere aber ist nicht das der Sache, sondern das in Bezug auf uns relative.

9. Ist es nun Thatsache, daß jede Kunst und Wissenschaft nur dadurch ihre Leistung zu einer vollkommnen macht, daß sie auf das

---

[4]) Wörtlich: „was weder überschießt, noch zurückbleibt".

[5]) Griechisch: zehn Minen, die Mine = 28 Loth 2 Quentchen.

[6]) Der bekannte Simsonstarke Pythagoreer, von dessen athletischen Leistungen das Alterthum ebenso Fabelhaftes erzählte, wie von seinem starken Eßvermögen. S. Athenaeus X, p. 412 ff.

[7]) D. h. auch hier ist das Mittlere kein absolutes.

Mittlere ihr Augenmerk richtet und ihre jedesmaligen Leistungen auf dieses hinführt — woher man ja auch von vollkommenen Leistungen zu sagen pflegt, „es sei davon weder etwas ab- noch hinzuzuthun", indem man von dem Satze ausgeht, daß das Zuviel und das Zuwenig die Vollkommenheit vernichte, während nur das richtige Mittelmaß dieselbe erhalte — ist es ferner, wie wir sagen, Thatsache, daß die tüchtigen Künstler bei ihrer Arbeit auf diesen Punkt ihr Augenmerk gerichtet halten, und ist endlich die Tugend vollkommen und besser als jede Kunst, so muß sie, wie ja auch die Natur, ihr Absehen auf das Mittlere richten[8]. — 10. Ich spreche natürlich von der ethischen Tugend, denn diese hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun, und diese sind es, in welchen ein Zuviel und ein Zuwenig und die richtige Mitte zwischen beiden stattfindet. Z. B. Furcht, Selbstvertrauen, Begierde, Zorn, Mitleid und mit einem Worte angenehme und schmerzliche Empfindungen können in zu großem und in zu geringem Maße bei Jemand vorhanden sein, und in beiden Fällen nicht in dem richtigen Maße. — 11. Sind sie dagegen vorhanden zur gehörigen Zeit und bei den gehörigen Veranlassungen, gerichtet gegen diejenigen Personen, hervorgebracht aus denjenigen Beweggründen und sich äußernd in der Art und Weise wie es geziemend ist, dann halten sie das mittlere Maß, und sind gut und vollkommen, — was zu bewirken Sache der Tugend ist.

12. Ebenso gibt es bei den Handlungen ein Zuviel und Zuwenig, und ein Mittleres. Die Tugend aber hat es zu thun mit Leidenschaften und mit Handlungen, bei welchen einerseits das Zuviel sündigt und andererseits das Zuwenig getadelt wird, während das Mittlere gelobt wird und sein Ziel erreicht, was beides zur Tugend gehört.

---

[8]) „Dieses Induktionsverfahren beruht auf der Analogie der Tugend mit der Kunst. Aristoteles liebt diese Analogie, doch ist er sich wohl bewußt, damit das innere Wesen der Tugend nicht erklärt zu haben. In dieser Beziehung ist besonders lehrreich das vierte Kapitel, in welchem das Wesen der Tugend gegenüber der Kunst erörtert wird. Die Tugend hat ein einfacheres, allgemeineres, abstrakteres Prinzip, sie ist innerlicher als die Kunst." Siehe Nieländer über den Begriff der Tugend in Arist. Nikomach. Ethik. S. 6. (Herford 1861).

13. Mithin ist die Tugend ein gewisses Mittelmaß, insofern sie in dem Bestreben besteht, das Mittlere zu treffen.

14. Ferner: Verfehlen kann man sich auf vielfache Art — denn das Böse gehört, nach der bildlichen Ausdrucksweise der Pythagoreer [9]), unter die Kategorie des Unendlichen, das Gute dagegen unter die des Begrenzten — das Richtige thun kann man dagegen nur auf eine Art. Daher ist auch das erstere leicht, das letztere schwer: leicht, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen. Aus diesen Gründen fällt daher das Zuviel und das Zuwenig unter die Kategorie des Lasters, wohingegen das Mittelmaß unter die Kategorie der Tugend fällt, denn:

„Eine Weise nur kennet die Tugend, viele das Laster!“ [10])

Kap. 6. Bekk.

15. So ist denn also die Tugend die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unsern subjektiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt [11]). Und zwar ist sie die Mitte von zwei Lastern, dem des Zuviel und dem des Zuwenig. — 16. Sie ist dies endlich, insofern als dieses Zuviel und Zuwenig der Laster sowohl in den Leidenschaften als in den Handlungen über den Bereich dessen was sein soll hinausgeht, während die Tugend dagegen das Mittlere ebensowohl findet als erwählt. — 17. Will man daher das Wesen und den Begriff der Tugend ausdrücken, den Begriff, welcher in dem Besondern die beherrschende Einheit des unveränderlichen Zwecks bestimmt [12]), so muß man sagen: sie ist ein Mittleres, will man aber ihren Werth und ihre innere Vollendung bezeichnen, so muß man sagen: sie ist ein Aeußerstes.

18. Nicht jede Handlung indeß und nicht jede Leidenschaft ist dieses mittleren Maßes fähig, wie denn auch bei einigen schon ihre Benennung die Schlechtigkeit mit einschließt, z. B. Schadenfreude,

---

9) S. zu I, 6, §. 7.

10) Vers eines unbekannten Dichters.

11) S. Biese II, S. 311.

12) Biese II, S. 308.

Unverschämtheit, Neid, und unter den Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Denn alle diese und dergleichen Leidenschaften und Handlungen unterliegen von vorn herein dem Tadel, weil sie an und für sich lasterhaft sind, und es ist nicht ihr Zuviel oder ihr Zuwenig, was getadelt wird. In denselben kann also nie und in keinem Falle richtig gehandelt, sondern immer nur gefehlt werden, d. h. die Begriffe richtig und unrichtig haben hier gar keine Stelle, und man kann z. B. nicht von einem Ehebrechen mit der rechten Person, und zu rechter Zeit, und auf die rechte Weise reden; sondern überhaupt nur etwas dergleichen thun heißt sich verfehlen. — 19. Ebenso kann man auch nicht verlangen, daß es im Unrecht thun, im feige sein und zügellos sein ein Mittelmaß, und ein Zuviel und Zuwenig gebe. Denn das würde so herauskommen, als ob es in dem, was schon an sich ein Zuviel und ein Zuwenig ist, ein Mittelmaß, und ein Zuviel des Zuviel, und ein Zuwenig des Zuwenig geben könne. — 20. Aber so wenig es bei den Tugenden der Mäßigung und der Tapferkeit [13]) ein Zuviel und Zuwenig geben kann, weil das Mittlere (hier) eben schon in gewisser Weise ein Aeußerstes ist, ebensowenig kann es auch bei jenen Lastern ein Mittelmaß und ein Zuviel und Zuwenig geben, sondern jede Art und Weise ihrer Ausübung ist ein Fehler. Denn es gibt überhaupt weder ein Mittelmaß innerhalb dessen, was ein Zuviel oder Zuwenig ist, noch innerhalb eines Mittelmaßes ein Zuviel oder Zuwenig.

Siebentes Kapitel.

Wir dürfen uns aber nicht damit begnügen, dies bloß im Allgemeinen zu sagen, sondern wir müssen es auch auf die besondern Fälle anwenden [1]). Denn wo von Handlungen die Rede ist, da sind zwar die allgemeinen Bestimmungen umfassender [2]), aber die

---

[13]) Deren Name schon den Begriff des **Guten** in sich schließt, wie die Bezeichnungen Diebstahl, Mord u. s. w. den des **Schlechten**. S. oben §. 16.

[1]) Vgl. Arist. Politik I, 5, 8. und daselbst Schneider.

[2]) Ich lese mit der besten Handschrift *κοινότεροι*.

speziellen enthalten mehr Wahrheit. Denn die Handlungen haben es mit dem Speziellen zu thun, und jene allgemeinen Bestimmungen müssen also mit den besondern Fällen übereinstimmen. Wir wollen also diese einzelnen Bestimmungen in folgender Uebersicht zu geben versuchen.

2. Auf dem Gebiete der Empfindungen der Furcht und des Muthes ist die Tapferkeit das Mittelmaß. Von denen, die in diesen Empfindungen zu weit gehen, hat die Sprache für den, der in der Furchtlosigkeit zu weit geht, keine Bezeichnung, — wie es denn für viele solche Verhältnisse in der Sprache an Bezeichnungen fehlt [3]), — dahingegen heißt der, der in der Empfindung des muthigen Selbstvertrauens zu weit geht, verwegen, während der, der im Fürchten zu viel und im muthigen Selbstvertrauen zu wenig thut, feige heißt.

3. Auf dem Gebiete der Empfindungen von Lust und Schmerz — zwar nicht bei allen, und am wenigsten bei allen Schmerzen — ist das Mittelmaß die Mäßigkeit des gesunden Sinnes [4]), das Uebermaß die Zügellosigkeit. Menschen, die auf dem Gebiete der Lustempfindungen zu wenig thun, gibt es wohl kaum, und darum haben denn auch solcherart Menschen in der Sprache keine Bezeichnung erhalten; wir wollen sie indeß Unempfindliche nennen.

4. Auf dem Gebiete des Geldausgebens und Geldeinnehmens ist das Mittelmaß anständige Freigebigkeit [5]), das Zuviel und Zuwenig Verschwendung und knickrige Gemeinheit. Jeder dieser beiden Fehler thut zu gleicher Zeit zu wenig und zu viel, und

---

[3]) Eine bei Aristoteles häufige Klage. S. Categor. Kap. 8, §. 7. und in der Ethik an vielen Stellen.

[4]) Die für uns unübersetzliche σωφροσύνη.

[5]) Genauer entspricht der griechische Ausdruck (ἐλευθεριότης) dem, was wir, allerdings auch mit einem Fremdwort, Noblesse der Gesinnung nennen. Es ist der adlige Sinn des freien und gebildeten Mannes, der sich in Geldsachen bewährt, in denen nach der Ansicht der Griechen „die Gemüthlichkeit“ nicht „aufhört“, sondern anfängt, d. h. sich als die wahre bewährt. Die Hansemann'sche Gemüthlichkeit, welche in Geldsachen aufhört, nannte der Grieche Basseſſe (ἀνελευθερία), d. h. knickernde Gemeinheit und Niedrigkeit des Sinnes.

zwar in entgegengesetzter Beziehung. Der Verschwender nämlich thut zuviel im leichten Ausgeben, während er im Erwerben zuwenig thut, der knickerig Gemeine dagegen thut zuviel im Nehmen und zuwenig im Ausgeben. — 5. Für jetzt rede ich über diese Dinge nur im Allgemeinen und summarisch, weil mir das jetzt genügt, später wird aber davon genauer und ausführlicher gehandelt werden [6]).

6. Im Gebiete der Geldsachen gibt es aber noch andere geistige Beschaffenheiten. Ein Mittelmaß ist z. B. geschmackvoll großartige Prächtigkeit (μεγαλοπρέπεια) — denn es ist ein Unterschied zwischen solcher Sinnesart und zwischen den anständig Freigiebigen; die erstere nämlich erweist sich in großen Verhältnissen und Mitteln, während der letztere es mit kleinen zu thun hat — die Uebertreibung in solchen Geldausgaben ist maßlose Prunkerei [7]) und bauernstolzes Großthun, das Zuwenigthun in solchen Dingen dagegen ist Mesquinerie. Diese geistigen Beschaffenheiten sind jedoch von denen, welche sich im Gebiete der anständigen Freigebigkeit bewegen, verschieden; auf welche Art sie verschieden sind, wird später [8]) gesagt werden.

7. Auf dem Gebiete der Ehre und Schande ist das Mittelmaß des geistigen Verhaltens Großherzigkeit, das Uebermaß wird durch den Ausdruck Aufgeblasenheit bezeichnet, der Mangel dagegen ist niedrige Gesinnung.

8. 9. Wie ich aber vorher sagte, daß sich die Freigiebigkeit zur Prächtigkeit verhalte, nämlich daß der Unterschied darin liege, daß die erstere es mit kleinen Objekten zu thun habe, so verhält sich auch zu der Großherzigkeit, die sich auf eine hohe Ehre bezieht, eine gewisse andere Eigenschaft, die es auch mit Ehre, aber mit kleiner, zu thun hat. Nach Ehre trachten kann man nämlich entweder in dem Grade, wie sich's gehört, oder mehr, oder auch weniger, und die Sprache hat für den, der in seinem Begehren darnach zuviel thut, die Bezeichnung ehrgeizig, während der, der darin zuwenig thut,

---

[6]) S. unten IV, Kap. 1. §. 28 ff.

[7]) S. unten IV, Kap. 2. §. 4.

[8]) S. unten IV, Kap. 2.

ehrgeizlos heißt; für denjenigen dagegen, der die richtige Mitte hält, fehlt die bezeichnende Benennung. Eine solche fehlt aber auch für die Eigenschaften [9]) selbst, nur für die des Ehrgeizigen ist das Wort Ehrgeiz vorhanden. Daher erheben denn auch die Extreme Anspruch auf den Mittelsatz. Ja wir selbst nennen den, welcher diese Mitte hält, bald ehrgeizig, bald ehrgeizlos, und beloben bald den Ehrgeizigen, bald den Ehrgeizlosen. Warum wir so verfahren, wird im Folgenden [10]) gesagt werden, für jetzt wollen wir in der begonnenen Weise [11]) von den übrigen Leidenschaften sprechen.

10. Auch rücksichtlich des Zornes gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und ein Mittelmaß; da aber alle diese drei Grade in der Sprache ohne feste Benennung sind, so wollen wir den, der hierin das Mittel hält, sanftmüthig und das Mittelmaß Sanftmuth nennen; dagegen soll von denen, die das Extrem halten, der welcher im Zorne zu weit geht, jähzornig und sein Fehler Jähzorn heißen, und der aber, der darin zuwenig thut, möge zornlos [12]) und sein Fehler Zornlosigkeit heißen.

11. Es gibt aber ferner auch noch drei andere Mittelmaße, die einerseits mit einander verwandt, andrerseits aber doch wieder von einander verschieden sind. Sie beziehen sich nämlich insgesammt auf den menschlichen Verkehr in Reden und Handlungen, sind aber darin von einander verschieden, daß sich das eine auf die Wahrheit in denselben, die beiden andern dagegen auf das Angenehme beziehen, welches letztere wiederum sich theils nur im heiteren, geselligen Verkehr, theils in allen Lebensverhältnissen bethätigt. Auch von diesen muß ich etwas sagen, damit man desto klarer einsehe, daß in allen Dingen das Mittelmaß etwas lobenswürdiges ist, die Extreme aber weder richtig noch lobenswürdig, sondern tadelnswürdig sind. Freilich fehlt es in den meisten Fällen auch hier wieder der Sprache an Bezeichnungen, indessen will ich

---

9) Eigentlich „die Verhaltungsweisen" (διαθέσεις).

10) S. IV, Kap. 4. §. 4.

11) S. §. 5 dieses Kapitels.

12) Aristoteles bildet hier Worte, welche der damalige Sprachgebrauch nicht kannte. Vgl. §. 11.

versuchen, wie ich bereits vorher gethan habe, für dieselben Bezeichnungen zu bilden, damit ich mich deutlich mache und der Zuhörer mir leichter folgen könne.

12. Was nun also das Wahre anlangt, so möge der, der hierin die richtige Mitte hält, wahrhaft und die betreffende Eigenschaft des hierin beobachteten Mittelmaßes Wahrhaftigkeit heißen, die Annahme eines falschen Scheins dagegen, wenn sie auf Vergrößerung gerichtet ist, Prahlerei und der, der diese Eigenschaft hat, prahlerisch, wenn sie aber auf Verkleinerung abzielt, Ironie, und der Betreffende ironisch [13].

13. Was das Angenehme, und zwar das sich im heitern, geselligen Verkehr Kundgebende anlangt, so ist der, der hier die Mitte hält, ein gesellig Gewandter und seine Disposition heißt gesellige Gewandtheit; das Uebermaß dagegen ist Possenreißerei und der damit behaftete ein Possenreißer [14], und der, dem es an jener angenehmen Eigenschaft fehlt, ist so zu sagen ein Tölpel und die Eigenschaft seines Wesens Tölpelhaftigkeit. Was endlich das Angenehme in allen andern Lebensverhältnissen anlangt, so ist derjenige, welcher in dem Grade angenehm ist, wie es sich gehört, ein Freund, und das hierhergehörige Mittelmaß heißt Freundschaft; der, der darin zu viel thut, wenn er keine Nebenabsichten dabei hat, ist ein Gefallsüchtiger, wenn er egoistische Absichten damit verbindet, Schmeichler; der dagegen, der in allen Dingen sich unangenehm macht, ist so zu sagen ein Krakehler und Sauertöpfischer.

14. Auch in den Leidenschaften und in dem was die Leidenschaften angeht, gibt es Mittelmaße. So ist z. B. die Scham zwar keine Tugend, aber der Schamhafte wird doch auch gelobt. Denn auch hier bezeichnet die Sprache mit jenem Worte den, der die richtige Mitte hält, während es von einem andern heißt, daß er darin zu weit geht, wie der Aengstlichscheue, der vor allem und

---

[13]) Vgl. H. E. Foss.: de Theophrasti Notat: morum Commentat. I, p. 7.

[14]) Diese Stelle citirt der Scholiast zu Aristophanes Wolken V. 907. Kust.

jedem Scheu empfindet, wohingegen einer, der solche nie und nirgends empfindet, unverschämt heißt. Der dagegen, der die richtige Mitte hält, heißt schamhaft.

15. Nemesis[15]) ist das Mittelmaß zwischen Neid und Schadenfreude. Alle diese drei Empfindungen beziehen sich auf Vergnügen und Schmerz über das was unsern Nebenmenschen begegnet. Der Mensch, welcher die Empfindung der Nemesis hegt, fühlt Schmerz über das unverdiente Glück schlechter Menschen; der Neidische überbietet ihn, indem alles Wohlergehen anderer für ihn ein Gegenstand des Schmerzes ist; der Schadenfrohe dagegen hat so wenig von dieser Schmerzempfindung, daß er vielmehr über das Unglück anderer sich freut. — 16. Doch hierüber zu reden wird sich ein andermal[16]) Gelegenheit finden. Was aber die Gerechtigkeit anbelangt, deren Begriff nicht ein einfacher ist, so werden wir sie erst weiterhin[17]) in ihre besonderen Arten theilen, und dann von jeder ihrer beiden Arten angeben, wie sich bei ihnen die bestimmten Mittelmaße finden. Und eben so werden wir auch in Betreff der logischen Tugenden verfahren[18]).

Achtes Kapitel.

Kap. 8. Sett. Wir haben gesehen, daß es dreierlei Gemüthsdispositionen gibt, von denen zwei fehlerhaft sind, — die eine durch ein Zuviel, die andere durch ein Zuwenig — und die dritte, als Tugend, im Mittelmaße besteht. Alle diese Dispositionen nun stehen einzeln unter

15) S. Manso: „Ueber den Begriff der Nemesis in den Vermischten Schriften S. 169—184." — Die hier gemeinte „Nemesis" ist die Indignation, die „sittliche Entrüstung", die den tüchtigen Menschen ergreift, wenn er z. B. den Eid- und Verfassungsbrecher mit Erfolg gekrönt und vom Glück begünstigt sieht.

16) Aristoteles handelt von den zuletzt genannten drei Empfindungen in der Rhetorik II, Kap. 9.

17) Im fünften Buche.

18) Im sechsten Buche.

einander in einem gewissen Gegensatze; die extremen nämlich sind eben sowohl der mittleren als einander selbst entgegengesetzt, und die mittlere hinwiederum den extremen. — 2. Sowie nämlich das Gleiche [1]) in Beziehung auf das Kleinere ein Größeres, und in Beziehung auf das Größere ein Kleineres ist, so sind auch die mittleren Dispositionen, sowohl bei den Leidenschaften als bei den Handlungen, in Beziehung auf die Extreme das Zuwenig ein Zuviel, in Bezug dagegen auf die Extreme das Zuviel ein Zuwenig. Der Tapfere z. B. erscheint, gegen den Zaghaften gehalten, als verwegen, gegen den Verwegenen als zaghaft; ebenso der Mäßige, gegen den (für jeden Genuß) Unempfindlichen gehalten, als zügellos, gegen den Zügellosen als unempfindlich; der Liberalfreigebige gegen den Knicker als Verschwender, gegen den Verschwender als Knicker. — 3. Darum schieben denn auch die, welche sich in einem der beiden fehlerhaften Extreme befinden, immer den, der das Mittelmaß hält, von sich weg, einer dem andern zu, und nennen demgemäß z. B. der Feige den Muthigen verwegen, der Verwegene ebendenselben feige; und eben so in den andern Fällen.

4. Innerhalb dieses gegenseitigen Widerstreites aber ist doch der Gegensatz der Extreme unter sich ein größerer als ihr Gegensatz zu dem Mittel. Denn sie stehen weiter von einander ab als von dem Mittleren, sowie ja auch von drei verschiedenen Größen das Große von dem Kleinen und das Kleine von dem Großen durch einen weiteren Abstand geschieden ist, als Beides von dem Gleichen [2]). — 5. Mit dem Mittleren ferner erscheinen manche Extreme in einer Art von Verwandtschaft, wie z. B. die Verwegenheit mit der Tapferkeit und die Verschwendung mit der Freigebigkeit ähnlich erscheint, dahingegen findet zwischen den Extremen unter einander immer die größte Unähnlichkeit statt. Denn die Dinge, welche am weitesten von einander abstehen, werden als Gegensätze definirt, und ein größerer Abstand bedingt ebendaher auch einen stärkeren Gegensatz.

6. Was hingegen das Verhältniß zu dem Mittleren betrifft, so ist der Gegensatz zu demselben in manchen Fällen stärker auf Sei-

---

[1]) D. h. das jedesmalige richtige Maß einer Sache.

[2]) S. die vorhergehende Anm.

ten des Extrems des Zuwenig, in andern auf Seiten des Extrems des Zuviel. So z. B. steht der Tapferkeit nicht sowohl die Verwegenheit, welche das Extrem des Zuviel ist, entgegen, als vielmehr die Feigheit, das Extrem des Zuwenig; zu der Mäßigung dagegen bildet den Gegensatz nicht die absolute Unempfindlichkeit gegen den Sinnenreiz, die das Extrem des Zuwenig ist, sondern die Zügellosigkeit, welche das Extrem des Zuviel ist. — 7. Das rührt von zwei Ursachen her. Die eine liegt in der Natur der Sache selbst. Weil nämlich das eine der beiden Extreme dem Mittleren näher und verwandter ist, so nehmen wir nicht dieses, sondern vielmehr das entgegengesetzte Extrem als Gegensatz zu dem Mittlern, z. B. da allgemein die Verwegenheit für das der Tapferkeit ähnlichere und nähere Extrem gilt, und die Feigheit als das unähnlichere, so fassen wir diese letztere als den Gegensatz zur Tapferkeit. Denn was weiter von dem Mittlern entfernt, erscheint als stärkerer Gegensatz. — 8. Das ist also die eine aus der Sache selbst hervorgehende Ursache. Eine zweite dagegen hat ihre Wurzeln in uns selbst. Dasjenige nämlich, wozu wir selbst so zu sagen die stärkere natürliche Neigung haben, erscheint uns als das dem Mittlern im höheren Grade entgegengesetzte. Wir haben z. B. einen überwiegenden natürlichen Hang zu den Genüssen und darum sind wir in höherem Grade geneigt, nach der Seite der Zügellosigkeit über die Schnur zu hauen, als nach der Seite der züchtigen Enthaltsamkeit. Demgemäß bezeichnen wir denn auch diejenigen Dinge als Gegensätze, zu denen wir uns in höherem Grade neigen, und darum eben ist die Zügellosigkeit, die ein Extrem des Zuviel ist, in höherem Grade der Mäßigung entgegengesetzt [3]).

Neuntes Kapitel.

Hiermit ist denn genügend gesagt, daß die ethische Tugend ein Mittelmaß, und wie sie es ist, und daß sie ein Mittelmaß zwischen Kap. 9. Bekk.

---

3) In höherem Grade als die Unempfindlichkeit gegen Sinnenreiz, das Extrem des Zuwenig.

zwei Fehlerhaftigkeiten, der des Zuviel und der des Zuwenig ist, und daß dies ist, weil ihr Absehen gerichtet ist auf das Mittlere in den Leidenschaften und in den Handlungen.

2. Darum ist es auch ein schweres Ding, tugendhaft zu sein; denn in jeder Sache das Mittlere ausfindig zu machen, ist ein schweres Ding, wie denn z. B. den Mittelpunkt eines Kreises zu finden nicht jeder Erste Beste im Stande ist, sondern nur der, welcher mathematische Kenntnisse hat. Ebenso ist es auch auf dem sittlichen Gebiete: in Zorn gerathen, Geld verschenken, Aufwand machen ist leicht und kann jeder; aber dabei in Betreff der Person, des Wieviel, des Wann, des Weßwegen und des Wie das Richtige thun, das kann nicht jeder und ist nicht leicht. Darum ist denn auch das Richtige etwas Seltenes, und wird gelobt und schön genannt.

3. Wer also darauf ausgeht, das Mittlere zu treffen, der muß zunächst sich von dem fernhalten, was demselben am meisten entgegengesetzt ist, wie ja auch die Ermahnung der Kirke [1]) in diesem Sinne lautet:

> Dort von dem Dampf und Gewoge, du Steuerer, halte das Schiff mir Fern! —

Denn von den jedesmaligen Extremen ist immer das eine im höheren

---

[1]) Die meisten Handschriften haben **Kalypso** statt **Kirke**. Aber das letztere ist das Richtige. Aristoteles hat die Warnung im Sinne, welche **Kirke** im XII. Buche der Odyssee (V. 101—110) dem Odysseus mit auf den Weg gibt, sich mehr von der Charybdis als von der Scylla beim Durchpassiren durch die Felsenenge fern zu halten; „denn", sagt sie:

> „— wahrlich gerathener ist es
> Sechs der Genossen im Schiff als alle zusammt zu verlieren!"

Die im Texte selbst angeführten Worte sind nun allerdings nicht diejenigen, welche bei Homer die Zaubergöttin spricht, sondern Homer läßt sie (V. 219—220) den Odysseus zu seinem Steuermanne sprechen. Aber sie sind doch dem Inhalte nach das Resultat der Warnung der Kirke. Wahrscheinlich sind sie jedoch hier in unserer Ethik erst von einer spätern Hand eingefügt. Denn Aristoteles selbst begnügte sich wohl mit der bloßen Hinweisung auf jene Warnnng der Kirke, welche sein eigenes Gebot: daß man vor Allem und zuerst den stärkeren Gegensatz zu dem Mittelmaße (der Tugend) vermeiden, sich von ihm **entfernt halten** müsse, auf anmuthige Weise popularisirt.

Grade fehlerhaft als das andere [2]). Wenn also überhaupt das Mittlere genau zu treffen schwer ist, so muß man nach dem Schiffer-spruche lavirend von zweien Uebeln das Kleinste wählen [3]); und das wird man am besten auf die so eben bezeichnete Art bewerkstelligen.

4. Aber auch das müssen wir berücksichtigen, für welche Seite wir in uns selbst den größten Hang verspüren, — denn wir sind von Natur nicht Einer wie der Andere geartet. Wohin unser Hang vorzugsweise sich neigt, das werden wir erkennen aus dem Vergnügen und aus dem Schmerze, die wir in dem einen oder dem andern Falle empfinden. — 5. Von diesem unserm natürlichen Hange nun müssen wir uns jedesmal mit eigner Anstrengung zu dem Gegentheile hinüberzubringen suchen; denn wenn wir uns möglichst weit von diesem unserm Hange entfernen, so werden wir zu der richtigen Mitte hin gelangen. — Es ist das ein Verhalten, das dem Verfahren derjenigen entspricht, welche krummes Holz gerade machen wollen.

6. Bei jeder Gelegenheit aber müssen wir vor allen Dingen auf der Hut sein vor dem Angenehmen und der Lust. Denn hier urtheilen wir nicht als unbestochene Richter. Hier also, gegenüber der Lust, muß unser Empfinden dasselbe sein, wie das Empfinden der troischen Volksältesten gegenüber der Helena, und wir müssen jedesmal letztlich auf ihr Schlußwort [4]) zurückkommen; denn wenn

---

[2]) Wie oben Kap. 8, §. 6.

[3]) Das hier angeführte Sprichwort von der „zweiten Fahrt" braucht Aristoteles auch in seiner Politik III, Kap. 8. §. 6.

[4]) Eine überaus anmuthige Anspielung auf eine bekannte Homerische Scene. Die troischen Volksältesten, welche mit dem greisen Könige Priamos auf dem Thurme am Skäischen Thore sitzen, erblicken die schöne Helena, welche zum Thurme hinaufsteigend vor Priamos hintritt. Ueberwältigt von dem Zauber ihrer Schönheit raunt Einer dem Andern in's Ohr:

> Schelte mir Keiner die Troer und wohl umschienten Achäer,
> Daß sie um solch ein Weib so lange sich mühen im Elend,
> Gleicht sie ja doch an Gestalt unsterblichen Frauen der Götter!

„Aber", — so lautet das von Aristoteles hier gemeinte Schlußwort dieser Rede der alten Häuptlinge —

> Aber so schön sie auch ist, so mag sie doch lieber nach Hause
> Segeln und uns und den Unsern nicht einst noch Untergang bringen!"

wir es so machen, und die Lust (wie jene die Helena) von uns weichen heißen, so werden wir jedenfalls den geringern Fehler begehen.

7. Dies ist also summarisch gesprochen das Verfahren, um am besten die richtige Mitte zu treffen, was allerdings, zumal in den jedesmaligen einzelnen Fällen, eine schwierige Sache ist. Denn es ist z. B. nicht leicht zu bestimmen, auf welche Art und Weise, gegen welche Personen, aus welcherlei Ursachen und wie lange Zeit man zürnen soll. Denn es gibt Fälle, wo wir Andere die Leute, die darin zu wenig thun, loben und sie Sanftmüthige nennen, und wiederum gibt es Fälle, wo wir die, welche in heftigen Zorn gerathen, mit dem Namen von Mannhaften beehren. — 8. Allein so viel steht doch fest, daß der, der nur wenig von der richtigen Mitte abweicht, überhaupt nicht getadelt wird, mag nun seine Abweichung nach dem Zuviel oder nach dem Zuwenig hin geschehen, wohl aber der, der sehr stark davon abweicht. Denn sein Fehler bleibt niemals unbemerkt. Die Grenzlinie des wie weit und in welchem Maße Jemand noch dem Tadel unterliegt, ist nicht wohl ausdrücklich mit Worten zu bestimmen, wie überhaupt nichts was Sache der Empfindung ist. Von dieser Art sind aber eben die einzelnen Dinge, und hier beruht das Urtheil immer in der Empfindung [5]).

9. Soviel also ist klar, daß die mittlere Disposition in allen Dingen löblich ist, und daß man, was das Abweichen von der Mitte betrifft, bald nach der Seite des Zuviel, bald nach der Seite des Zuwenig hin abweichen muß, um das Mittlere und Richtige am leichtesten zu treffen.

Man sehe Hom. Iliad. III, 156—160. — Auch hier hat Aristoteles die Verse selbst nicht beigeschrieben, da er sicher sein konnte, daß jeder Leser wußte, was gemeint war.

[5]) Empfindung (αἴσθησις) ist hier soviel als richtiger Takt, natürliche Anlage εὐφυΐα. S. Biese a. a. O. II, S. 278, Anmerk. 1. S. 245, Anmerk. 4.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Da die Tugend, wie wir sahen, es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun hat, und da es das Freiwillige ist, dem Lob oder Tadel zu Theil wird, während man dem Unfreiwilligen Verzeihung, ja zuweilen sogar Mitleid gewährt, so dürfte es für den Moralphilosophen nothwendig sein, den Begriff des Freiwilligen und Unfreiwilligen zu bestimmen. — 2. Aber auch für den Gesetzgeber, der über die Ehrenbelohnungen und über die Strafen Bestimmungen zu treffen hat, ist eine solche Auseinandersetzung von Nutzen.

3. Die allgemeine Ansicht geht dahin: unfreiwillig sei Alles, was gezwungen oder unwissentlich geschehe. Gezwungen geschieht eine Handlung, deren Prinzip [1]) außerhalb des Handelnden liegt, und zwar dergestalt, daß der Handelnde oder Leidende dabei gar nicht als thätig in's Spiel kommt, z. B. wenn ihn ein Wind oder Menschen, in deren Gewalt er sich befindet, irgendwohin bringen. — 4. Dagegen bei allen Handlungen, welche aus Furcht vor größeren Uebeln oder um eines schönen Zwecks willen geschehen, — z. B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, uns etwas Schändliches zu thun befiehlt, was, wenn wir es thun, die Rettung, wenn wir es nicht thun, den Untergang jener

[1]) D. h. die anfangende, bewegende Kraft (ἀρχή).

bewirken dürfte, — da tritt ein Zweifel ein, ob solche Handlungen freiwillige sind oder unfreiwillige. — 5. Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit dem Ueberbordwerfen von Effekten bei Seestürmen; denn im Allgemeinen wirft kein Mensch freiwillig seine Habe fort, aber zu seiner eignen und aller andern Lebensrettung thut es jeder vernünftige Mensch.

6. Solche Handlungen sind also gemischter Natur, doch gleichen sie mehr freiwilligen. Denn sie sind in dem Augenblicke, wo sie vollzogen werden, solche, die man wählen muß, nur daß der Zweck der Handlung durch die Situation bestimmt wurde. Man kann also in dem Augenblicke des Handelns ebensowohl von Freiwilligkeit als von Unfreiwilligkeit solcher Handlung reden. Der Handelnde aber handelt jedenfalls freiwillig; denn das Prinzip, welches bei solcher Art von Handlungen die organischen Glieder der Handelnden in Bewegung setzt, ist in ihm selbst, und wo dies der Fall ist, da steht auch das Thun oder Nichtthun bei dem Subjekte. Folglich sind solche Handlungen freiwillige, allgemein dagegen und ohne Rücksicht auf die Umstände betrachtet, sind sie vielleicht unfreiwillige; denn an und für sich würde kein Mensch sich zu so etwas entschließen.

7. Solche Handlungen sind ferner zuweilen sogar Gegenstand des Lobes, wenn die betreffenden Personen etwas Schimpfliches oder Schmerzliches auf sich nehmen, um etwas Großes und Schönes zu erreichen. Thun sie aber das Gegentheil[2]), so trifft sie Tadel; denn nur ein Elender erduldet höchste Schmach ohne einen großen und schönen oder doch löblichen Zweck. — Bei manchen solcher gemischten Handlungen findet zwar kein Lob statt, aber doch Verzeihung, nämlich in Fällen, wo einer pflichtwidrige Dinge thut, aus Beweggründen, deren Macht die Kraft der menschlichen Natur übersteigt, und deren Gewichte in ähnlichem Falle kein Mensch zu widerstehen fähig sein dürfte.

8. Manche Dinge gibt es freilich, zu denen man sich vielleicht nicht zwingen lassen darf, sondern lieber das Aeußerste leiden, und

---

[2]) Das heißt: hat ihr Ertragen keinen großen und schönen Zweck.

sterben muß. So sind es z. B. auch lächerliche Motive die Alkmäon bei Euripides [3]) als zwingende für seinen Muttermord anführt.

9. Es ist aber zuweilen schwierig, die Entscheidung darüber zu treffen, welche von zweien Handlungsweisen man wählen und welches von zweien Uebeln man ertragen solle; noch schwieriger aber, in dem als richtig erkannten fest zu bleiben. Meistens nämlich ist das, was in Aussicht steht, etwas Schmerzhaftes, das dagegen, wozu man gezwungen wird, etwas Schändliches, und Lob und Tadel bestimmen sich also danach, je nachdem man sich zwingen läßt oder nicht.

10. Welches sind nun also gezwungene Handlungen zu nennen? Die Antwort ist: absolut gefaßt sind es alle diejenigen, deren Ursache in den äußeren Umständen liegt und wo der Handelnde gar nicht mitwirkt. Diejenigen dagegen, die an und für sich betrachtet unfreiwillige sind, aber in dem gegenwärtigen Falle und für das und das nothwendig gewählt werden müssen und bei denen die Initiative in dem Handelnden liegt, sind und bleiben freilich an und für sich betrachtet unfreiwillige, aber mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Moment und die bestimmenden Motive sind sie freiwillige, und zwar ist dieser letztere Charakter der vorwaltende. Denn die Handlungen haben es mit dem Speziellen zu thun, und in diesen speziellen Fällen ist unser Handeln ein freiwilliges. Wie man aber in solchen Fällen seine Wahl bestimmen lassen müsse, ist nicht leicht anzugeben, weil es in allen einzelnen Fällen zahlreiche Verschiedenheiten gibt.

---

3) Alkmaion, Sohn des Amphiaraos und der Eryphile, Muttermörder aus ähnlichen Gründen wie Orestes, hatte dem Euripides Stoff zu einer Tragödie gegeben, die jetzt verloren ist. Was hier Aristoteles von der schwächlichen Motivirung der That des Muttermörders in der Euripideischen Tragödie sagt, zeigt, daß der Philosoph nicht blind war für die Schwächen seines Lieblings-Dichters. Nach einer Andeutung des Scholiasten zu unserer Stelle hatte Euripides den Alkmäon als Gründe für seinen Muttermord den Befehl seines Vaters anführen lassen, der ihm, wenn er den Mord nicht vollziehe, Kinderlosigkeit und Mißwachs angeflucht habe; eine Motivirung, die allerdings das starke Wort („lächerlich“) des Aristoteles rechtfertigt.

11. Wenn aber Jemand auch das Angenehme und das Schöne zu den zwingenden Dingen rechnen wollte, weil doch auch dies etwas sei, das außer uns liegend eine Nöthigung auf uns ausübe, dann würde man freilich sagen müssen, daß auf die Art Alles zwingend sei, denn diese beiden Dinge sind die Motive zu allen menschlichen Handlungen. Die Sache ist die: wer etwas gezwungen und widerwillig thut, der thut es mit einem Gefühl von Schmerz; wessen Beweggründe beim Handeln dagegen das Angenehme und Schöne sind, der thut was er thut mit Vergnügen. Endlich ist es lächerlich, die Dinge außer uns als Ursache anzuklagen, und nicht vielmehr uns selbst, die wir uns von ihnen leicht berücken lassen; oder vielmehr: uns selbst zwar das Verdienst unserer schönen und guten Handlungen, die Ursache unserer schlechten dagegen den äußeren Lustanreizungen zuzuschreiben. — 12. Es bleibt also dabei: gezwungen[4]) ist das, was seine Ursache außer dem unter dem Einflusse des Zwanges Handelnden hat, und wozu derselbe nichts beiträgt.

Kap. 2. Bekk. 13. Was nun das Handeln aus Unwissenheit betrifft, so ist es zwar in seiner Gesammtheit betrachtet ein nicht freiwilliges, aber unfreiwillig ist es doch nur in dem Falle, wenn ihm Schmerz und Reue folgen. Denn wer irgend etwas unwissentlich gethan hat, aber über seine Handlung keinen Unwillen empfindet, der hat allerdings zwar nicht freiwillig gehandlt, insofern er nicht wußte, was er that[5]), aber ebensowenig hat er unfreiwillig[6]) gehandelt, weil er ja über sein Handeln keinen Schmerz empfindet. Und so geht denn auch im Betreff des Handelns aus Unwissenheit die allgemeine Ansicht dahin, daß man sagt, der, welcher hinterher Reue empfindet, habe unfreiwillig (ungern) gehandelt, während es von dem, der keine Reue zeigt, und der nach unserer Ansicht von jenem verschieden ist, nur heißt, er habe es nicht freiwillig (d. h. nicht gern) gethan. Denn da der Fall verschieden ist, so ist es besser, daß

---

[4]) D. h. wörtlich „durch Gewalt bewirkt" (βίαιον). Aristoteles wiederholt hier rekapitulirend die §. 3 dieses Kapitels von ihm gegebene Definition.

[5]) Der freie Wille setzt die Kenntniß dessen, was man thut, voraus.

[6]) Man bemerke, daß das griechische Wort für unfreiwillig (ἄκων) zugleich „widerwillig" bedeutet.

jeder seine eigenthümliche und besondere sprachliche Bezeichnung habe. — 15. Verschieden ist ferner auch aus Unwissenheit etwas thun, und etwas unwissend thun. Denn die allgemeine Ansicht sagt von einem Menschen, der in der Betrunkenheit oder im Zorne etwas thut, nicht, er handle aus Unwissenheit, sondern er handle aus einem der angeführten Beweggründe, er handle nicht mit Bewußtsein, sondern ohne zu wissen was er thue. Allein dieses Nichtwissen, was man thun und was man lassen soll, kann auch jeder schlechte Mensch für sich in Anspruch nehmen, und eben dieser Fehler ist es, durch welchen die Menschen ungerecht und überhaupt schlecht werden [7]).

15. Dahingegen der Begriff unfreiwillig will nicht soviel sagen, daß Jemand das Nützliche und Zuträgliche nicht kennt. Denn die Unwissenheit in dem Vorsatze ist nicht Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit [8]), und nicht die Unwissenheit im Allgemeinen ist es, welche eine Handlung als unfreiwillig entschuldigt, — denn gerade diese Unwissenheit ist es, ob welcher die Handelnden getadelt werden, — sondern die Unwissenheit in Betreff des Einzelnen, der Umstände und der Objekte der Handlung. In diesen liegen nämlich zugleich die Gründe für Mitleid und Nachsicht; denn wer über den einen oder andern dieser Punkte in Unwissenheit ist, der handelt unfreiwillig. — 16. Vielleicht ist es also nicht so übel, diese bei einer Handlung vorkommenden Umstände hinsichtlich des, welche und wie viel ihrer sind, näher zu bestimmen, d. h. also: wer ist der Handelnde? was that er? mit welchen Gegenständen und mit welchen Umständen hatte er dabei zu thun? zuweilen auch womit handelte er? d. h. mit welchem Werkzeuge? weßhalb? z. B. etwa seiner Rettung halber, und auf welche Art? z. B. ob mit Gelassenheit oder mit Heftigkeit? — 17. Ueber alle diese Dinge insge-

---

[7]) Vergl. Platon im Protagoras p. 345 E. und Aristoteles Ethik III, Kap. 5. §. 4.

[8]) D. h. die Unwissenheit, welche die Prinzipien des Handelns anbetrifft, oder die Unwissenheit des Allgemeinen ist nicht eine Ursache, welche die Handlung als unfreiwillig entschuldigt, sondern eine, welche sie als böse anklagt. — Garve.

sammt kann vernünftigerweise kein Mensch in Unwissenheit sein, sofern er sich nicht im Zustande der Raserei befindet. Auch daß über den Handelnden selbst keine Unwissenheit herrschen kann, liegt am Tage, denn wie sollte nicht einer von sich selbst wissen? Möglicherweise kann dagegen einer unwissend sein über das was er thut, so z. B. sagt man wohl, wenn Jemand etwas ausgesprochen hat, „es sei einem entfahren", oder man habe nicht gewußt, daß es verboten sei, davon zu sprechen, wie das der Fall des Aeschylos mit den Mysterien [9]) war; oder man habe Jemanden die Sache nur zeigen wollen und das Geschütz sei losgegangen, wie der sich entschuldigt, der das Unglück mit der Katapulte hatte [10]). Es kann auch Jemand gar wohl glauben, einen Feind vor sich zu haben, während es sein Sohn ist, der vor ihm steht, wie das der Fall der Merope [11]) ist, oder es kann einer glauben, der Spieß sei oben abgerundet, während er scharf gespitzt ist, oder er kann etwas für Bimsstein halten, was harter Stein ist; oder er kann zu seiner Vertheidigung einen Schlag führen und damit den Gegner tödten; oder es kann kommen, daß er, wie das bei Fechtübungen geschieht, einen Stoß blos markirend zeigen will, und den andern verwundet. —

18. Da sonach die Unwissenheit sich auf alle diese Umstände erstreckt, unter denen die Handlung geschieht, so wird der, welcher von diesen Umständen irgend einen nicht gekannt hat, als ein solcher angesehen, der unfreiwillig gehandelt hat, und dies um so mehr, je wichtiger die betreffenden Umstände sind. Für die wichtigsten aber gelten Gegenstand und Zweck der Handlung. — 19. Wohlgemerkt aber muß, wenn eine solche Art von Unwissenheit berechtigen soll den Handelnden unfreiwillig zu nennen, noch hinzukommen, daß ihm seine Handlung Schmerz verursacht und daß sie von Reue begleitet ist.

Kap. 3. Bekk. 20. Ist nun also unfreiwillig das was durch Zwang und aus Unwissenheit geschieht, so kann man mit Fug den Begriff des Frei-

---

9) Ueber die Erzählung von der Anklage des Aeschylos wegen Enthüllung der Mysterien s. die Ausleger zu Aelian Var. histor. V, 19.

10) Bezieht sich wahrscheinlich auf einen damals vielbesprochenen Vorfall.

11) S. zu Aristot. Poetik Kap. 14.

willigen so definiren, daß man sagt: es sei dasjenige Handeln, wobei die Initiative in dem Handelnden liegt, der zugleich die einzelnen Umstände der Handlung kennt. — 21. Denn meiner Meinung nach ist es eine unrichtige Ansicht, wenn man sagt, unfreiwillig sei, was aus Leidenschaft oder aus Begierde geschehe. — 22. Denn damit würde zunächst alles freiwillige Handeln der Thiere sowie auch der Kinder aufhören; — 23. und zweitens würde ich fragen, ob denn keine von allen Handlungen, die wir aus Begierde und Leidenschaft thun, freiwillig zu nennen sei, oder ob zwar die schönen und guten auf Rechnung unseres freien Willens kommen, die häßlichen und schlechten dagegen für unfreiwillige gelten sollen? oder ob die letztere Annahme eine Lächerlichkeit enthält, wenn die Ursache ja nur eine ist? — 24. Auch will es mich bedünken, als ob es eine Ungereimtheit sei, etwas unfreiwillig zu nennen, wonach zu begehren sittliche Pflicht ist. Es ist aber in der That sittliche Pflicht, über gewisse Dinge in zornige Leidenschaft zu gerathen, und gewisse Dinge lebhaft zu begehren, wie z. B. Gesundheit und wissenschaftliche Erkenntniß. — 25. Ferner ist es allgemeingültige Ansicht, daß alles Unfreiwillige mit Schmerz verbunden, während dagegen alles was nach unserem Begehren geschieht uns angenehm ist. — 26. Endlich, was ist für ein Unterschied zwischen Fehltritten die mit Ueberlegung und solchen die aus Leidenschaft geschehen, daß man sagen sollte, die einen seien unfreiwillige, die andern nicht? Man soll ja beide meiden, und die unverständigen Leidenschaften sind bekanntlich ebenso wesentlich zum Begriffe des Menschen gehörig. Die Handlungen des Menschen aber haben in der Leidenschaft und Begierde ihre Quelle. Die obige Definition [12]) dessen, was unfreiwillig ist, ist also ungereimt.

---

[12]) Siehe oben §. 21.

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Bekk. Nachdem wir den Begriff des Freiwilligen und des Unfreiwilligen bestimmt haben, müssen wir zunächst über den Vorsatz (die Absicht) handeln. Denn dieser ist vor Allem der Tugend wesentlich und bildet in höherem Grade das Kriterium für den sittlichen Charakter, als die Handlungen.

2. Der Vorsatz [1]) erscheint nun zwar immer als etwas Freiwilliges, ist aber doch nicht dasselbe, sondern das Freiwillige hat einen größeren Umfang; denn am Freiwilligen haben auch Kinder und Thiere Theil, aber am Vorsatze nicht, und plötzliche Handlungen [2]) nennen wir zwar freiwillige, sagen aber nicht, daß sie vorsätzlich gethan werden.

3. 4. Diejenigen nun, welche den Vorsatz als Begierde, oder Leidenschaft, oder als Wollen, oder endlich als eine gewisse Vorstellung [3]) definiren, scheinen mir im Irrthume. Denn unvernünftige Wesen haben zwar Theil an Begierde und Leidenschaft, aber nicht auch am Vorsatz, während umgekehrt der Enthaltsame zwar mit Vorsatz aber nicht aus Begierde handelt. — 5. Ferner: dem Vorsatze stellt sich die Begierde entgegen, aber nicht die Begierde der Begierde. Ferner: die Begierde hat es zu thun mit dem was angenehm oder schmerzhaft ist, der Vorsatz dagegen geht weder auf das Schmerzhafte noch auf das Angenehme.

6. 7. Leidenschaft ist der Vorsatz noch weniger; denn was aus Leidenschaft gethan wird gilt am wenigsten als etwas Vorsätzliches. Aber er ist auch keineswegs ein Wollen, obschon ihm das letztere nahe verwandt scheint; denn Vorsatz geht nie auf das Unmögliche,

---

[1]) Vgl. unten IV, Kap. 7, §. 12.; VI, Kap. 2, §. 4. Trendelenburg zu Arist. de Anima. I, Kap. 3, p. 252. Biese a. a. O. II, S. 248.

[2]) Handlungen, welche Einer ohne überlegten Vorsatz thut, z. B. im Zorn oder sonst in leidenschaftlicher Aufregung. — Vorsatz setzt vorausgehende Ueberlegung und Wahl voraus. S. Biese I, S. 484.

[3]) Ansicht, Meinung (δόξα).

und wenn einer behaupten wollte, „er setze sich Unmögliches vor", so dürfte man ihn mit Fug für einen Thoren halten. Das Wollen dagegen kann allerdings auf das Unmögliche gehen, z. B. auf Unsterblichkeit[4]). — 8. Das Wollen ferner kann auch auf Dinge gehen, deren Bewerkstelligung auf keine Weise in unserer Macht liegt, man kann z. B. wollen, daß der und der Schauspieler oder Athlet den Sieg davon trage. Dergleichen Dinge aber setzt sich Niemand vor, sondern nur solche Dinge, die er durch eigene Kraft bewerkstelligen zu können glaubt. — 9. Endlich: das Wollen geht vorzugsweise auf den Zweck, die Absicht dagegen auf die Mittel zum Zwecke, z. B. wir wollen gesund sein, aber wir setzen uns vor das zu thun, wodurch wir gesund werden; wir wollen glückselig sein, und dieser Ausdruck ist auch ganz sprachgemäß, während es dagegen unpassend ist zu sagen: wir setzen uns vor glückselig zu sein. Denn überhaupt kann, wie es scheint, von Vorsatz nur geredet werden bei Dingen, die in unserer Gewalt sind.

10. Aber auch eine Vorstellung kann der Vorsatz nicht sein; denn die Vorstellung kann sich bekanntlich auf Alles, und ganz ebensowohl auf das Ewige und Unmögliche, als auf das was in unserer Gewalt steht, erstrecken. Ihren Unterschied ferner bildet das Falsche und Wahre, nicht das Böse und Gute, welches gerade bei dem Vorsatze hauptsächlich in Frage kommt. — 11. Auch muß man sagen, daß vielleicht kein Mensch behauptet, Vorsatz sei identisch mit Vorstellung überhaupt; aber er ist auch nicht einmal irgend eine Art von Vorstellung. Denn unser sittlicher Charakter bestimmt sich danach, jenachdem wir uns das Gute oder das Böse vorsetzen, aber nicht nach unsern Ansichten und Vorstellungen. — 12. Ferner den Gegenstand unseres Vorsetzens bildet die Absicht etwas zu ergreifen oder etwas zu fliehen und dem ähnliches, den Gegenstand unserer Ansicht dagegen bildet die Frage: was ist eine Sache? oder wem nützt sie? und auf welche Weise? aber nach etwas trachten, oder etwas fliehen, ist nicht eben Sache unseres Vorstellens. — 13. Ferner:

---

4) Dasselbe „Beispiel" des „Unmöglichen" finden wir in der Eudemischen und in der Großen Ethik.

unser Vorsatz erhält Lob vorzugsweise in dem Falle, wenn er auf das Richtige oder in der richtigen Weise geht, unsere Ansicht dagegen dann, wenn sie eine wahre ist; und endlich: vorsetzen thun wir uns das, was wir mit vorzüglicher Gewißheit als gut erkennen, Vorstellungen aber haben wir von dem, was wir nicht gerade wissend erkennen. — 14. Auch geht die allgemeine Ansicht der Menschen dahin, daß nicht immer dieselben Menschen die besten Vorsätze und zugleich die besten Ansichten hegen, sondern daß Manche zwar bessere Vorstellungen und Meinungen haben, aber aus Schlechtigkeit das Richtige nicht wählen. — 15. Ob aber die Vorstellung früher ist, als der Vorsatz, oder ihm nachfolgt, kommt nicht in Betracht, denn nicht dies ist gegenwärtig die Frage, sondern ob der Vorsatz mit irgend einer Art von Vorstellung identisch ist.

16. Was und welcher Art ist er nun aber, da er alles das bisher Gesagte eben nicht ist? Etwas Freiwilliges zunächst scheint er offenbar zu sein, nur daß das Freiwillige nicht alles Vorsätzlich ist. Sollte er also wohl das Zuvorberathschlagte sein? Denn zum Vorsatze gehören doch Vernunft und Nachdenken. Dahin weist auch die sprachliche Bezeichnung in dem Worte selbst [5]), welche bedeutet, daß es etwas ist, was vor anderen Dingen gewählt wird.

Drittes Kapitel.

Kap. 3. Bekk.

Was nun das Berathschlagen betrifft, so fragt sich's: ob es bei allem und jedem statt findet, und alles Gegenstand der Berathung ist, oder ob es gewisse Dinge gibt, bei denen Berathung nicht stattfinden kann?

2. Ich denke hier ist zu sagen: Gegenstand der Berathschlagung könne nicht das heißen, worüber möglicherweise ein Thor oder ein Verruchter mit sich zu Rathe gehen könnte, sondern nur das, worüber

[5]) Das griechische Wort *Προαίρεσις* heißt wörtlich Vorzug, Vorwahl.

ein vernünftiger Mensch. — 3. Ueber das Ewige, — z. B. über das Weltgebäude und über die Incommensurabilität der Parallelogrammdiagonale zu den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten [1]) — berathschlagt kein Mensch; — 4. aber ebensowenig über die Dinge, die zwar in Bewegung sind, aber immer auf dieselbe Weise geschehen, mag nun Nothwendigkeit oder Natur oder sonst etwas anderes die Ursache sein, z. B. über den Sonnenumlauf und über den Aufgang der Gestirne. — 5. Auch nicht über das, was bald so bald anders ist und geschieht, z. B. über Zeiten der Dürre und des Regens. Auch nicht über das was vom Zufalle abhängt, wie z. B. über die Findung eines Schatzes. — 6. Ja selbst die menschlichen Dinge und Verhältnisse sind nicht ohne Ausnahme Gegenstand unserer Berathung; kein Lakedaimonier z. B. berathschlagt darüber, welches wohl für die Scythen die beste Verfassung sein möchte, denn wir wissen, daß wir dazu nicht das Geringste thun können.

7. Berathen thun wir dagegen über Dinge, deren Ausführung in unserer Macht steht, und das ist dann auch das, was als Gegenstand der Berathung übrig bleibt. Wenn wir nämlich die Dinge nach ihren Ursachen eintheilen, so gelten als solche Natur, Nothwendigkeit und Zufall, und endlich noch Vernunft und alles was durch menschliche Einwirkung geschieht. Was aber die Menschen anlangt, so berathschlagt jeder immer über das, was durch ihn ausführbar ist.

8. Was nun die exakten und selbstständigen Wissenschaften angeht, so findet in deren Bereiche keine Berathung statt, wie z. B. über Buchstaben (keine solche stattfindet — denn darüber, wie sie zu schreiben sind, herrscht keine Zwiespalt der Ansicht) — sondern nur über dasjenige berathen wir, was zwar durch uns, aber nicht immer auf gleiche Weise geschieht, wie z. B. über die Ausübung der Arzneikunst und der Finanzkunst, und wiederum über die Ausübung der Steuermannskunst mehr und häufiger als über Dinge der Turnkunst,

---

[1]) Ueber dies bei Aristoteles häufig citirte Beispiel von etwas Unmöglichem oder Falschem s. die Nachweise bei Schwegler zu Arist. Metaphysik I Kap. 2. Commentar S. 24—25.

weil jene weniger auf feste Regeln gebracht ist als diese. — 9. Und ebenso ist es in allen übrigen Wissenschaften und Künsten, nur daß wir im Bereich der Künste mehr Gelegenheit und Anlaß zur Berathung haben als in dem der Wissenschaften, weil in dem Bereiche der ersteren unsere Meinungsverschiedenheiten größer sind. — 10. Das Berathschlagen bewegt sich ferner im Kreise der Dinge, welche die gewöhnlichen Vorkommnisse des Lebens bilden, deren Ausgang aber nicht sofort klar ist, und wo es an festen Bestimmungen fehlt. Sind die Dinge, um die sich's handelt, wichtig, so nehmen wir Mitberather hinzu, weil wir der Schärfe unserer eigenen Einsicht nicht genügend vertrauen.

11. Wir berathen uns ferner nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel zu den Zwecken. Denn kein Arzt berathschlagt sich darüber, ob er heilen, kein Redner darüber, ob er überzeugen, kein Staatsmann darüber, ob er einen guten gesetzlichen Zustand herrichten soll, und so überhaupt Niemand über seinen Zweck; sondern erst setzt man sich irgend welchen Zweck, und dann sieht man zu, auf welche Art und mit welchen Mitteln er sich erreichen lassen wird; und wenn mehrere Mittel dazu hinzuführen scheinen, so überlegt man weiter, durch welches er sich am leichtesten und besten erreichen läßt; wenn aber nur ein Mittel zu seiner Erreichung da ist, so überlegt man, auf welche Weise es seine Wirkung thun wird, und wodurch man zu diesem Mittel gelange, bis man (in der Reihe der Entdeckungen) auf die erste bewirkende Ursache kommt, die aber in dieser Reihe die letzte ist; — denn der Berathschlagende verfährt augenscheinlich bei dem hier angegebenen analytischen Untersuchungsverfahren, wie wenn er ein geometrisches Problem zu lösen hätte. — 12. Indessen ist nicht jede Untersuchung eine Berathschlagung, wie z. B. die mathematischen (dies nicht sind), wohl aber ist jede Berathschlagung eine Untersuchung, und das Letzte in der Analyse ist das Erste in der Genesis*).

---

*) „Das was bei der Untersuchung das Letzte ist, was gefunden wird, muß bei der Anwendung auf's Handeln das Erste sein, was in Ausübung ommt.“ Garve.

13. Trifft man (bei der Berathschlagung in der Reihe der Ursachen) auf ein Unmögliches, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn sich zeigt, daß zu der vorliegenden Sache große Geldsummen erforderlich sind, zu deren Beschaffung man außer Stande ist. Erscheint dagegen das Mittel, das sich uns bei unserer Berathschlagung herausstellt, als ein mögliches, so nimmt man die Sache in Angriff. Möglich aber sind alle Mittel, deren Beschaffung in unserer eigenen Macht steht. Auch was wir durch unsere Freunde beschaffen können, gehört hierher, denn auch das leisten wir gewissermaßen durch uns selbst, weil die Ursache, um derentwillen sie es thun, in uns liegt. — 14. Es handelt sich ferner bald um die Mittel und Werkzeuge selbst, bald um ihre Anwendung, und ebenso in den übrigen Kategorien, bald um das: durch was? bald um das: auf welche Art? oder durch wen?

15. Nun wissen wir, wie gesagt, daß der Mensch das Prinzip der Handlungen ist, daß ferner die Berathung die Dinge betrifft, die er selbst zu bewerkstelligen hat, und daß die Handlungen wiederum einen Zweck haben, der von ihnen verschieden ist. — 16. Mithin kann Gegenstand der Berathung nicht der Zweck, sondern nur die zu den Zwecken führenden Mittel sein. Natürlich auch nicht alles und jedes Einzelne, z. B.: ob das (was da vor mir liegt) Brod sei, und ob es gehörig ausgebacken sei, — denn das sind Dinge, welche unter die Sinnenwahrnehmung fallen. Wenn aber einer immerfort berathschlagen wollte, so würde er sich in's Unendliche verlieren.

17. Berathschlagtes und Vorgesetztes ist eins und dasselbe, außer daß das letztere ein bereits begrenztes [3]) ist; denn dasjenige, was in Folge der Berathung als das Bessere entschieden worden ist, ist das Vorgesetzte. Jeder Mensch nämlich hört mit seinem Untersuchen [4]) wie er handeln soll auf, sobald er das Prinzip auf sein Selbst zurückgeführt und zwar auf das in ihm selbst liegende

---

[3]) D. h. als ein in sich Begrenztes zu einem bestimmten Resultate gelangt ist und das Berathschlagen abschließt. Biese.

[4]) Ueber die Reihe der Ursachen, aus welcher die Sache entstehen soll. Garve.

leitende Prinzip zurückgeführt hat; denn dies ist das, was da beschließt [5]). — 18. Ein erläuterndes Beispiel hiervon kann man auch aus den alten Verfassungen entnehmen, welche Homer seiner Zeit poetisch darstellte. Denn dort pflegten die Könige nur das, was sie bereits beschlossen hatten, an das Volk zu bringen [6]). — 19. Da nun das Vorgesetzte ein zu berathendes und zugleich Gegenstand unseres Begehrens ist aus dem Bereiche solcher Dinge, die für uns erreichbar sind, so kann man auch gar wohl den Vorsatz definiren als eine durch Berathschlagung bestimmte Begierde nach einer Sache, die für uns erreichbar ist; denn in Folge des Berathschlagens entscheidet sich unser Urtheil, und darauf begehren wir der Berathung gemäß.

20. So viel genüge zur allgemeinen Bestimmung des Vorsatzes und seiner Objecte, daß er sich auf die Mittel zum Zwecke beziehe.

Viertes Kapitel.

Was nun das Wollen anlangt, so ist bereits gesagt [1]), daß es auf den Zweck geht, nur daß die Einen behaupten, dieser Zweck sei das Gute, die Andern, er sei das als gut Erscheinende.

Kap. 6. Bekk.

2. Da passirt es nun denen, welche als Gegenstand des Willens das Gute nennen, daß nach ihrer Definition dasjenige, was jemand will, der nicht richtig wählt, gar kein Gewolltes sei; — denn wäre es ein Gewolltes, so müßte es auch ein Gutes sein, nun kann es aber, wenn sich's trifft, ein Böses sein. — 3. Denen dagegen welche den Gegenstand des Wollens als das gut Erscheinende definiren, passirt es hinwiederum, daß es nach ihrer Definition gar keinen von

---

5) τὸ προαιρούμενον.

6) Ein Beispiel liefert Homer Ilias II, 53 ff. und 83 ff. In diesem Aristotelischen Vergleiche vertreten, wie der alte Erklärer Eustratius bemerkt, die „Könige" das leitende Prinzip, die beschließende Vernunft, während das „Volk" dem Triebe entspricht.

1) S. Kap. 2, §. 9.

der Natur bestimmten Gegenstand des Wollens gibt, sondern für jeden nur das Gegenstand des Wollens ist, was ihm scheint und was er meint. Nun aber scheint dem Einen dies, dem Andern das, und nach Gelegenheit ist das erste der Gegensatz des zweiten.

4. Wenn nun offenbar diese Definitionen uns nicht befriedigen, müssen wir da nicht sagen: an und für sich betrachtet und der Wahrheit nach sei der Gegenstand des Wollens das Gute, für den Einzelnen aber das ihm scheinende? Nämlich: für den sittlich Guten sei es das wahrhaft Gute, für den Schlechten hingegen das Zufällige [2]; — (wie ja auch im Gebiete des Körperlich-Materiellen für die in normalem Zustande Befindlichen Alles gesund ist, was an und für sich wahrhaft gesundheitfördernd ist, während für Kränkliche anderes gesundheitfördernd ist [3]), und ähnlich ist es auch mit dem Bittern und Süßen, Warmen, Schweren und so weiter). Denn der gute und tüchtige Mensch urtheilt richtig, und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint. — 5. Je nach jeder Beschaffenheit des Individuums nämlich ist auch das Schöne und das Angenehme ein besonders Eigenthümliches, und vielleicht besteht der größte unterscheidende Vorzug des guten und tüchtigen Menschen darin, daß er in allen Dingen das Wahre sieht, indem er sozusagen Norm und Maß [4]) derselben ist. Die Menge dagegen läßt sich betrügen durch die Lust, die ein Gut scheint ohne es zu sein. — 6. Die gewöhnlichen Menschen wählen daher das Angenehme, als sei es ein Gut, während sie den Schmerz, als sei es ein Böses, fliehen.

---

2) S. oben Kap. I, §. 15.

3) Ein neues Beispiel, wie Aristoteles, der frühere Arzt, gern seine Vergleiche aus der Medizin entnimmt. S. die Anmerk. zur Aristotel. Politik III, Kap. 6, §. 8. Vgl. Ethik. — Ueber die Sache selbst s. Arist. Physik. II, 3.

4) S. unten IX, Kap. 4, §. 2., X, Kap. 5, §. 10. Aristoteles erinnert hier an den bekannten Satz des Protagoras, der den Menschen schlechtweg das Maß aller Dinge nannte. S. Arist. Metaphys. X, Kap. 1, §. 34 Schwegler, und IX, Kap. 3, §. 4. S. Brandis Geschichte der alt. Philos. Th. I, S. 528.

Fünftes Kapitel.

Da nun also der Zweck Gegenstand des Willens, und die Mittel zum Zweck Gegenstände der Berathschlagung sind, so kann man füglich sagen, daß die Handlungen, welche sich in diesen Bereichen bewegen, mit Vorsatz geschehende und freiwillige sind. Nun bewegen sich aber die Thätigkeitsäußerungen der Tugenden in diesen Bereichen. — 2. Es steht daher die Tugend in unserer Macht, und ebenso auch die Schlechtigkeit [1]). Denn in allen Bereichen, wo das handeln bei uns steht, steht auch das nicht handeln bei uns, und wo wir Nein sagen können, können wir auch Ja sagen. Folglich: wenn das thun, da wo es ein schönes ist, bei uns steht, wird auch das nicht thun, in Fällen wo es ein häßliches ist, bei uns stehen; und wenn das nicht thun in Fällen wo es ein schönes ist, bei uns steht, muß auch das thun, in Fällen wo es ein häßliches, bei uns stehen.

Kap. 7. Bekk.

3. Steht es aber bei uns, das Schöne und das Häßliche zu thun und das nicht thun gleichfalls, und ist unser früherer Ausspruch wahr, daß dies [2]) gut und schlecht sein heißt, so folgt daraus, daß es auch bei uns steht, tugendhaft und lasterhaft zu sein. — 4. Was aber den Ausspruch des Dichters [3]) betrifft, der da sagt:

„Mit Willen schlimm und ungern glücklich ist kein Mensch!"

so ist es halb falsch und halb wahr. Denn glücklich allerdings ist kein Mensch wider Willen, aber die Schlechtigkeit ist etwas Frei-

---

[1]) Dies ist direkt gegen Platon gerichtet. Vgl. Magna Moral. I, 9.

[2]) Dies, d. h. das thun oder nicht thun in beiden Fällen.

[3]) Wir kennen den Dichter nicht, aber den Vers desselben lesen wir auch bei Pseudoplaton in dem Dialog über den Begriff der Gerechtigkeit (III, 3. p. 519 Bekk.); und dieser Vers muß zu Platon's und Aristoteles' Zeit sprichwörtlich gewesen sein zur Beschönigung der menschlichen „Schwächen". In diesem Sinne behauptete auch Platon (Gesetze IX, p. 133 Bekk.): „daß alle Bösen in allen Stücken unfreiwillig böse seien"; und gegen Platon ist dies ganze Kapitel gerichtet.

williges; oder wir müßten dann unsern soeben als richtig aufgestellten Grundsätzen widersprechen und leugnen, daß der Mensch das Prinzip seines Handelns und der Urheber seiner Handlungen ist, so gut wie er der Vater seiner Kinder ist. — 6. Wenn aber dies einleuchtend feststeht, und wenn wir uns in der Unmöglichkeit befinden, die Ursachen der menschlichen Handlungen auf andere Prinzipien zurückzuführen als auf die, die in unserer Gewalt stehen, so folgt daraus, daß diejenigen Dinge, deren Prinzipien in uns liegen, auch selbst in unserer Gewalt stehen und freiwillige sind. — 7. Dafür spricht auch einerseits im Privatleben das Empfinden und Thun der Einzelnen, und andrerseits das Verfahren der Gesetzgeber selbst. Denn sie züchtigen und strafen diejenigen, welche Schlechtes thun in allen Fällen, wo nicht Zwang oder unverschuldete Unwissenheit Ursache des Handelns war, während sie die, welche das Schöne thun, ehren, wobei ihre Absicht ist, die letzteren aufzumuntern, die ersteren dagegen abzuschrecken. Nun aber muntert kein Mensch uns dazu auf, Dinge zu thun, die nicht in unserer Gewalt stehen und nicht freiwillige sind, denn jeder weiß, daß es nichts hilft, uns zu überreden, daß wir nicht schwitzen, frieren, Hunger oder sonst etwas der Art empfinden mögen, weil wir darum nicht weniger von diesen Empfindungen zu leiden haben werden. — 8. Ja selbst unser Nichtwissen bestraft man, sobald es sich herausstellt, daß der Handelnde schuld an seiner Unwissenheit ist. So z. B. trifft die, welche in der Trunkenheit sündigen, ein verdoppeltes Strafmaß [4]), denn die prinzipielle Ursache liegt in dem Trunkenbolde, es stand nämlich in seiner Gewalt sich nicht zu betrinken, und die Trunkenheit war doch eben Schuld seiner Unwissenheit. Desgleichen wenn Jemand irgend eine gesetzliche Bestimmung nicht kennt, die er wissen muß, und die zu wissen nicht schwer ist, so bestraft man ihn. — 9. Eben so verfährt man auch in allen denjenigen andern Fällen, wo sich herausstellt, daß die Schuld des Nichtwissens an der Sorglosigkeit dessen liegt, der sich ein Vergehen zu Schulden kommen läßt, denn, sagt man, es stand in seiner Macht, sich darüber nicht in Unwissenheit

---

[4]) Ueber dies Gesetz des Pittakos vgl. Arist. Politik II, Kap. 9, §. 9. und Rhetorik II, Kap. 29, §. 9. und dort meine Anmerkungen.

zu befinden. Denn daß wir uns um etwas kümmern liegt in unserer Macht.

10. Aber (kann man einwerfen) vielleicht ist der betreffende Mensch von der Art und Beschaffenheit, daß Nachläßigkeit ihm zur andern Natur ist? Allein daß wir zu einem solchen Zustande gelangen, daran sind wir selbst schuld dadurch, daß wir ein liederliches Leben führen, und daran, daß wir schlechte Menschen und zügellose Gesellen sind, daran sind wir gleichfalls theils durch unsere schlechten Streiche, theils durch unser wüstes Leben in Soff und dergleichen schuld. Denn es ist unser Thun und Handeln im einzelnen was unsern Charakter sich gemäß bildet. — 11. Man sieht das auch an denen, welche sich auf irgend eine künstlerische Fertigkeit oder Handlung einüben; denn sie sind ununterbrochen in dieser Richtung thätig. — 12. Sich damit zu entschuldigen: man wisse nicht, daß aus der Bethätigung der Kräfte im einzelnen die Beschaffenheiten und Fertigkeiten des Menschen resultiren, dazu gehörte doch wirklich ein Blödsinniger.

13. Ferner ist es sinnlos zu behaupten: der welcher Unrecht thut, wolle nicht ungerecht sein, oder der, welcher sittenlos lebt, wolle nicht sittenlos sein. Denn sobald einer nicht unwissentlich Handlungen thut, in Folge deren er als ein Ungerechter dasteht, so kann man mit Fug sagen, daß er freiwillig ein Ungerechter sei.

14. Aber allerdings wird einer, der einmal ein Ungerechter ist, durch sein Wollen nicht aufhören, ein solcher zu sein, und nicht sofort ein Gerechter sein, so wenig wie der Krankende durch sein Wollen ein Gesunder werden kann, obschon es sich treffen mag, daß sein Kranken ein freiwilliges ist, wenn er unmäßig lebt und seinen Aerzten nicht folgt. Freilich gab es eine Zeit, wo es ihm freistand, nicht zu kranken, jetzt aber, wo er seine Gesundheit weggeworfen hat, nicht mehr; gerade so wenig wie einer den Stein, den er aus der Hand geworfen hat, wieder zurückzuziehen im Stande ist; und doch stand das Abwerfen und Schleudern in seiner Macht, denn das Prinzip der Handlung war bei ihm. Ebenso war es von vorn herein dem Ungerechten und dem Unmäßigen allerdings möglich, nicht das eine oder das andere zu werden, und darum sind sie es freiwillig; so-

bald sie es aber einmal geworden sind, steht es nicht mehr bei ihnen, es nicht zu sein.

15. Allein nicht blos die Schlechtigkeiten der Seele sind freiwillige, sondern bei manchen Menschen auch die des Körpers, und diese Menschen tadeln wir denn auch. Denn die von Natur Entstellten tadelt Niemand, wohl aber die, welche es durch versäumte Leibesübung und durch Vernachläßigung ihres Körpers sind. Und ebenso ist es auch mit Schwächlichkeit und Verstümmelung. Kein Mensch wird sich einfallen lassen, einen der von Natur oder in Folge einer Krankheit oder eines Schlages blind ist, zu tadeln, sondern jeder wird einen solchen vielmehr bemitleiden. Dagegen den, dessen Blindheit Folge von Trunksucht oder anderer Ausschweifung ist, wird Jedermann tadeln. — 16. Also: von den körperlichen Gebrechen werden die, welche von uns abhangen, getadelt, dagegen die, welche nicht von uns abhangen, nicht. Ist dem also, so kann man sagen, daß auch von allen andern Gebrechen alle diejenigen, welche im Leben Tadel trifft, von uns abhangen.

17. Nun könnte aber jemand sagen: „alle Menschen streben doch nach dem was ihnen als das Gute erscheint, aber sie sind nicht Herr über diese ihre Vorstellungsweise, sondern jenachdem einer so oder so beschaffen ist, ist auch das Ziel so oder so beschaffen, das ihm als erstrebenswerth erscheint. Freilich wenn jeder Mensch auf die eine oder die andere Weise die Ursache seiner Beschaffenheit ist, so wird er auch auf die eine oder die andere Weise selbst die Ursache seiner Vorstellungsweise sein; ist aber das erstere nicht der Fall, so ist kein Mensch vor seinem Bewußtsein schuld an dem Bösen, was er thut, sondern er thut es aus Unwissenheit über sein wahres Ziel, weil er meint, durch solches Handeln das für ihn selbst Beste zu erreichen. Ferner ist das Begehren nach dem Ziele kein Gegenstand seiner Wahl, sondern jeder muß dazu geboren und gleichsam mit einer Sehkraft ausgestattet sein, vermittelst deren er befähigt wird, richtig zu unterscheiden, und das in Wahrheit Gute für sich zu wählen. Auch bezeichnet ja unsere Sprache mit dem Worte wohlgenaturt einen solchen, der diese Gabe von Natur in Vollkommenheit besitzt, — (und das Wort ist gut gewählt), denn ein solcher wird

das Größte und Schönste, was einer von einem andern weder durch Ueberlieferung erhalten noch erlernen kann, so wie es von Natur vorhanden ist, sein eigen nennen, und in dieser richtigen und schönen Naturbegabung dürfte dann die vollendete und wahrhafte Wohlgenaturtheit [1]) bestehen.

18. Sind nun diese Behauptungen richtig, warum soll dann die Tugend mehr etwas freiwilliges sein als das Laster? Denn beiden, dem Guten und dem Bösen, ist ja gleicherweise das Ziel durch die Natur oder auf sonst irgend ihre Weise für ihre Anschauung gegeben und festbestimmt und, es mag beschaffen sein wie es wolle, richtet sich darnach [2]). — 19. Und wenn das Ziel nicht von Natur jedem sich so darstellt wie es ihm sich darstellt, sondern etwas dabei auf ihn selbst ankommt, oder: wenn zwar das Ziel ein von Natur gegebenes ist, die Tugend ihrerseits aber doch, weil der Tugendhafte das Uebrige, was bei einer Handlung in Betracht kommt, freiwillig thut, etwas freiwilliges ist, so muß auch das Laster seinerseits mit gleichem Rechte als etwas freiwilliges angesehen werden. Denn ganz ebenso wie der Gute ist auch der Böse mit seinem Selbst in der Wahl seiner Mittel bei seinen Handlungen betheiligt, auch wenn er es nicht bei seinem Ziele wäre.

20. Wenn also, wie es doch allgemein gesagt wird, unsere Tugenden freiwillige sind — und sie sind es, weil wir einerseits auf gewisse Weise selbst Miturheber unserer Beschaffenheiten sind, und weil wir andrerseits unser Ziel uns danach stecken, je nachdem wir beschaffen sind, — so müssen auch unsere Laster freiwillige sein; denn mit ihnen ist es ebenso. —

Kap. 8. Bek. 21. Im Allgemeinen also haben wir im bisherigen über die menschlichen Tugenden Folgendes festgestellt: einmal was ihren typi-

---

[1]) Griechisch εὐφυΐα, vgl. Arist. Topic. VIII, 14. Es ist der angeborne richtige Takt, der theoretisch wie praktisch und künstlerisch das Wahre, Rechte, Gute und Angemessene erkennt und ausübt. S. Biese II, 278 und meine Anmerkung zu Arist. Poetik Kap. 17, §. 2. S. 143 der deutschen Uebersetzung.

[2]) D. h. nach dem von der Natur bestimmten Ziele, für dessen Vorstellung sie eben die Fähigkeit von Natur haben.

schen Gattungsbegriff anlangt, daß sie Mittelmaße, und daß sie Fertigkeiten [3]) sind; ferner die Quellen, aus denen sie entstehen, und daß sie an und für sich wiederum die Bethätiger dieser sie erzeugenden Einflüsse sind; ferner, daß sie in unserer Gewalt und freiwillige sind; und endlich, daß sie sich nach dem Gebote der gesunden Vernunft richten. — 22. Aber der Grad der Freiwilligkeit ist nicht ein gleicher für die Handlungen und für die Fertigkeiten; denn über unsere Handlungen sind wir von Anfang bis zum Ende Herr, weil wir immer über das Einzelne ein Bewußtsein haben; von unsern Fertigkeiten dagegen sind wir nur des Anfangs Herr, während sich der Fortschritt im Einzelnen unserer Wahrnehmung entzieht, geradeso wie bei unsern Krankheiten [4]); allein, weil es in unserer Gewalt stand, so oder anders uns derselben [5]) zu bedienen, darum sind sie freiwillige.

Sechstes Kapitel.

Jetzt wollen wir die Tugenden einzeln vornehmen, und von jeder sagen, was sie ist, mit welcher Art Dingen sie zu thun hat, und wie sie ausgeübt werden muß, woraus sich zugleich auch ergeben wird, wie viele Tugenden es gibt. Und zwar wollen wir zuerst über die Tapferkeit handeln.

Kap. 9. Bekk.

2. Daß sie ein Mittleres ist im Gebiete der Aeußerungen der Furcht und der Zuversicht in Gefahren, das ist bereits gleichfalls im Vorigen gesagt worden [1]); fürchten aber thun wir natürlich das Fürchterliche, alles Füchterliche aber ist, allgemein gesprochen, ein Uebel, daher man denn auch die Furcht als Erwartung eines Uebels definirt [2]). — 3. Unser Fürchten hat es also mit allem zu thun,

---

[3]) Oder „Beschaffenheiten" (ἕξεις).

[4]) Hier haben wir in dem Philosophen wieder den tiefblickenden Mediziner.

[5]) D. h. unserer Fertigkeiten.

[1]) Vgl. oben II, Kap. 7, §. 2 ff.

[2]) So Platon im Protagoras und im Laches. Vgl. Arist. Rhetor. II, Kap. 5.

was ein Uebel ist, wie z. B. Bescholtenheit, Armuth, Krankheit, Freundlosigkeit, Tod; allein nach der allgemein geltenden Ansicht bezieht sich der Begriff des tapfern Mannes nicht auf den ganzen Bereich der Uebel. Manche Dinge nämlich sind der Art, daß sie zu fürchten ein Gebot der Pflicht und eine Ehre, sie nicht zu fürchten schmählich ist, wie z. B. Bescholtenheit; denn hier ist der, der sich fürchtet, ein wackerer und feinfühlender Mann, während der sich nicht Fürchtende ein Schamloser ist, der freilich in der Sprache des gemeinen Lebens von manchen auch, aber nur metaphorisch „tapfer" genannt wird, weil er eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Tapferen hat, der ja auch in gewisser Hinsicht ein Furchtloser ist. — 4. Armuth ferner ist, wie mir scheinen will, kein Ding, vor dem man sich fürchten soll, sowenig wie vor Krankheit oder mit einem Worte vor allem, dessen Quelle nicht Schlechtigkeit ist, oder was nicht von uns abhängt. Und doch ist auch wieder nicht der, der in Bezug auf diese Dinge furchtlos ist, ein Tapferer, sondern wenn wir ihn in der Sprache des gewöhnlichen Lebens so nennen, so geschieht das ebenfalls wegen einer gewissen Aehnlichkeit; denn manche Menschen, die in Kriegsgefahren feige sind, sind dabei doch hochherzig und benehmen sich bei Vermögensverlusten beherzt. — 5. Ebensowenig ist natürlich der, welcher sich fürchtet, wenn es sich um Mißhandlung von Frau und Kindern, oder um Neid oder sonst etwas handelt, darum ein Feiger, sowenig wie einer, welcher der Züchtigung mit Peitschenhieben [3]) getrosten Muthes entgegen sieht, ein Tapferer ist.

6. Mit welcher Art von Dingen hat es nun also der Tapfere zu thun? Ich denke, mit den am meisten furchtbaren; denn kein Mensch ist in höherem Grade fähig, das Furchtbare zu bestehen, als er. Das Furchtbarste aber ist der Tod, denn er ist ein Letztes, und über ihn hinaus ist nach der allgemeinen Ansicht für den Gestorbenen weder ein Gut noch ein Uebel mehr vorhanden. — 7. Allein man kann füglich sagen, daß nicht jede Art des Todes den Bereich bildet, in welchem sich der im eigentlichen Sinne Tapfere bewährt, so z. B. nicht die Todesgefahr zur See, oder auf dem Krankenbette. —

---

[3]) Körperliche Züchtigung war für den freien Hellenen die höchste Schmach.

8. Welche Art ist also sein eigentlicher Bereich? Doch wohl der ehrenvollste, dies aber ist der Tod in Krieg und Schlacht; denn hier handelt es sich um die höchste und ehrenvollste Gefahr. — 9. Dafür sprechen auch die Ehrenbezeugungen, welche in Republiken und selbst unter Monarchen dem kriegerischen Heldenmuthe gezollt werden. — 10. Im eigentlichen Sinne tapfer wird also der zu nennen sein, welcher da wo es sich um ehrenvollen Tod handelt und im Angesichte alles dessen, was unmittelbar den Tod bringt, furchtlos ist; von letzterer Art sind aber vorzugsweise die Gefahren, welche der Krieg bietet. — 11. Allerdings ist der Tapfere auch auf der See und auf dem Krankenlager furchtlos, aber doch nicht in dem Maße, wie z. B. im ersteren Falle die Seeleute. Die Ursache ist, weil Leute seines Schlags bei Seegefahr alle Aussicht auf Errettung aufgeben und einem solchen Tode mit Widerwillen entgegensehen, während dagegen die Seeleute in Folge ihrer Erfahrung immer noch Hoffnung haben. — 12. Dazu kommt, daß die ersteren ihren Mannesmuth unter Umständen zu bewähren gewohnt sind, wo der Mensch von seiner Widerstandskraft Gebrauch machen kann oder das Sterben schön ist. Beim Ertrinken aber und beim Sterben auf dem Krankenlager ist keins von beiden der Fall.

Siebentes Kapitel.

Kap. 10. Bekk.

Was das Furchtbare anlangt, so ist es erstens nicht dasselbe für alle Menschen, und zweitens sprechen wir sogar von einem Furchtbaren, das übermenschlich ist. Dies letztere nun ist für jeden Menschen ein solches, sofern er bei gesundem Verstande ist, das menschlich Furchtbare dagegen ist nach Größe und nach dem Mehr oder Minder verschieden; und ebenso auch das Muthreinflößende.

2. Der Tapfere ist allerdings unerschütterlich in Gefahren, aber doch nur soweit es ein Mensch überhaupt sein kann; er wird also allerdings in solchen zwar Furcht empfinden, aber er wird ihnen, wie es Pflicht ist und wie es die Vernunft erheischt, die

Stirn bieten, um des Schönen [1]) willen, denn dies ist das Ziel der Tugend.

3. Nun kann man aber diese Dinge **mehr** oder **weniger** fürchten, ja man kann auch Dinge die nicht furchtbar sind als solche fürchten. Unter den Fehlern, die hier begangen werden können, ist der eine der, wenn man etwas fürchtet, was man nicht fürchten soll, ein anderer ist der, wenn man sich nicht auf die rechte Art fürchtet, ein anderer der, wenn man sich nicht zur rechten Zeit fürchtet und so weiter nach den ähnlichen Kategorien. Aehnlich ist es auch mit den Dingen, welche Muth einflößende sind.

5. Der also, der da fürchtet und über sich nimmt was er soll, und warum er soll, und wie er soll und wann er soll, und der unter allen diesen Bedingungen auch getrosten Muthes ist, der ist **tapfer**; denn der Tapfere leidet und handelt wie es sich nach den Verhältnissen der Dinge gebührt und wie es die Vernunft in jedem Falle vorschreibt. — 6. Ziel aller Thätigkeit ist aber das der Beschaffenheit und Fertigkeit des Handelnden entsprechende. Nun ist aber für den Tapfern die Tapferkeit ein Schönes, und somit ist auch das Ziel seines Handelns die Bewährung solcher Eigenschaft; denn jedes einzelne Ding wird durch sein Ziel bestimmt. Das Schöne also ist es, um dessentwillen der Tapfere die Gefahren und Thaten der Tapferkeit besteht und ausübt.

7. Was nun diejenigen betrifft, welche das Maß überschreiten, so hat für den, der in der Furchtlosigkeit zu weit geht, die Sprache zwar keine Bezeichnung, — ich habe schon früher gesagt, daß es für viele Dinge keine Bezeichnungen in der Sprache gibt [2]) — man kann aber sagen, daß es eine Art von Wahnsinn oder Stumpfsinn ist, wenn einer etwa gar nichts fürchtet, „nicht Erdbeben noch Meersturm" [3]), wie man es von den Kelten sagt. Der dagegen, der im

---

[1]) Das sittlich Gute, insofern es dem Menschen **schön steht**, ihm Ehre bringt, bezeichnet Aristoteles als das **Schöne** (τὸ καλόν).

[2]) S. oben Buch II, Kap. 7, §. 2 ff.

[3]) Dies scheint sprichwörtlich gewesen zu sein. Die Kelten galten noch zu Aristoteles Zeit für die tollkühnste Nation der Erde, wie Aelian (Var. Histor. XII, 23) nach ältern Zeugnissen, wahrscheinlich aus Ephorus, berichtet und mit vielfachen Beweisen belegt. Kelten waren es, die dem großen Alexan-

Selbstvertrauen bei Gefahren das Maß überschreitet, heißt tolldreist. — 8. Auch gilt im Leben der Tolldreiste wohl für einen Prahlhans und für einen, der nur die Maske der Tapferkeit vorzunehmen liebt. Also wie der Tapfere sich in furchtbaren Lagen wirklich verhält, so will er seinerseits sich zu verhalten den Anschein haben; er ahmt also jenen nach wo er irgend kann. — 9. Daher sind auch die meisten unter den Tolldreisten Poltrons, denn während sie sich dreist zeigen, soweit es ihnen möglich ist, halten sie vor dem wirklich Furchtbaren nicht Stand.

10. Dahingegen derjenige, welcher im Fürchten zu weit geht, ist und heißt feige; denn einerseits liegt in seinem Begriffe, daß er fürchtet was nicht zu fürchten ist, und seine Furcht äußert, wie sie nicht geäußert werden darf und so durch alle ähnlichen Kategorien hindurch [4]), andrerseits aber fehlt es ihm auch an Zuversicht; aber doch tritt seine eigentliche Natur vorzugsweise an's Licht da wo er in den schmerzlichen Empfindungen das Maß überschreitet. — 11. Der Feige ist also eine Art von Schwerhoffer [5]), denn er fürchtet Alles. Umgekehrt der Tapfere, denn der Leichthoffer besitzt immer gute Zuversicht.

12. Also: die Dinge, mit denen es der Feige, der Verwegene und der Tapfere zu thun haben, sind dieselben, nur ihr Verhalten zu denselben ist verschieden. Die beiden ersteren nämlich fehlen durch Uebermaß und durch Mangel, während der letztere sich in der Mitte hält und so wie es sein muß. Ferner: die Verwegenen überstürzen sich, sind voll tapfern Willens vor der Gefahr, während sie in derselben schwach werden. Die Tapfern dagegen sind bei der Aktion selbst heftig, vorher dagegen ruhig.

---

der die Antwort gaben: „Sie fürchteten nichts als den Einsturz des Himmels". — eine Rodomontade, welche dieses alte Keltenvolk als den ächten Stammvater der heutigen Franzosen charakterisirt.

4) Vgl. oben §. 4.

5) Ich habe dies Wort zu bilden mir erlaubt, weil es allein ganz dem Griechischen (δύςελπις) entspricht. Das Gegentheil eines solchen, der nirgends und niemals einen Ausweg findet und sich deßhalb immer gleich das Ende vorstellt, würde ein „Leichthoffer" sein, oder Goethe's „Hoffegut".

Kap. 11. Bekk. 13. Also wie gesagt, die Tapferkeit ist ein Mittelmaß in Bezug auf dasjenige, was Furcht und Zuversicht zu wecken geeignet ist, und zwar in den oben angegebenen Dingen; sie erwählt und besteht die Gefahr, weil das schön ist, oder weil es nicht zu thun schmählich ist. Aber zu sterben um der Armuth zu entfliehen, oder der Liebe [6], oder irgend einem Schmerzgefühle, ist nicht Sache des Tapfern, sondern vielmehr des Feigen. Denn es ist Weichlichkeit, dem Beschwerlichen zu entfliehen, und ein solcher Mensch nimmt den Tod nicht über sich, weil es schön ist (in solchem Falle zu sterben), sondern weil er einem Uebel entfliehen will [7].

Achtes Kapitel.

Von dieser Beschaffenheit ist also die wirkliche Tapferkeit. Es kennt aber die Sprache allerdings noch andere und zwar in fünffacher Beziehung. Da ist zuerst die staatsbürgerliche Tapferkeit zu nennen, weil sie der wirklichen am meisten ähnlich sieht. Es gilt nämlich in der allgemeinen Ansicht als ausgemacht, daß die Staatsbürger den Gefahren deßhalb die Stirn bieten, weil die Gesetze das Gegentheil mit Strafe und Schande, das muthige Bestehen dagegen mit Ehrenbeweisen belegen; und daher gelten auch die Nationen für die tapfersten, bei denen die Feigen ehrlos und die Tapfern geehrt sind. — 2. Als solche charakterisirt auch Homer seine Helden, z. B. seinen Diomedes und seinen Hektor. (Er läßt den letzteren sagen:)

(Wehe mir! wollt' ich zur Feste hinein durch Mauer und Thor gehn,)
Würd' als der erste Polydamas mich mit Schmähung belasten! [1])

---

[6]) Auf diesem ächt männlichen Standpunkte des antiken Gefühls befand sich Lessing in seinem Urtheile über Goethe's „Werther“. S. „Lessing's Leben und Werke“ von Ad. Stahr. Th. II, S. 155—156.

[7]) In der Eudemischen Ethik (III, 1.) wird für diesen Satz der Ausspruch des Dichters Agathon (S. zur Poetik Kap. 9, §. 7) angeführt:

Gar viele gibt es, die, von Mühsal übermannt,
Zu sterben lieben!

[1]) Homer Iliad. XXII, 99—200. Aristoteles citirt nur den letzten Vers, wie er in dem folgenden Citate gleichfalls nur die erste Hälfte des zweiten Verses anführt.

und sein Diomedes ruft aus:

> Hektor wird ja einst sagen im Volke der lauschenden Troer:
> Tydeus' Sohn ist vor mir (zu den Schiffen zagend geflüchtet!)[2]

3. Diese Art Tapferkeit ist also der zuvor von mir erklärten am ähnlichsten, weil sie aus einer Tugend entspringt; sie entspringt nämlich aus Ehrgefühl und aus Begierde nach dem Schönen — denn Ehre ist ihre Triebfeder — und aus dem Verlangen die Schande als etwas Schimpfliches zu vermeiden. — 4. Auch darf man hierher diejenigen rechnen, welche von ihren Obern dazu genöthigt werden, nur daß der Werth ihrer Tapferkeit geringer ist, weil sie dieselbe nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Furcht üben, und weil das, was sie vermeiden wollen, nicht das Schimpfliche ist, sondern das Schmerzhafte. Solchen Zwang üben nämlich die Gebieter, wie Hektor (wenn er seinen Kriegern zuruft):

> Wen ich jedoch entfernt von dem Kampf sich duckend ersehe,
> Nicht soll helfen ihm das, zu entfliehen den Hunden —[3]

5. Dasselbe thun die Befehlshaber, welche gewisse Abtheilungen voran stellen[4]) und, wenn sie zurückweichen, auf sie einhauen lassen, oder die, welche ihre Leute so stellen, daß sie einen Graben oder ähnliche Fluchthindernisse im Rücken haben[5]); denn sie alle zwingen zur Tapferkeit. Allein der Tapfere soll nicht tapfer sein aus Zwang, sondern weil es schön ist.

6. Ferner gilt auch die Erfahrung, welche alles und jedes versucht hat, für eine Art von Tapferkeit, weßhalb denn auch Sokrates[6]) der Meinung war, die Tapferkeit sei Wissenschaft. Erfahrung

---

[2]) Homer Iliad. VIII, 148—149.

[3]) Hektor sagt etwas Aehnliches in seiner Schlußrede Iliad. XV, 348 ff.; näher kommen aber Agamemnons Worte (Iliad. II, 391), doch auch hier lautet der Aristotelische Text des Homer abweichend von dem unsrigen.

[4]) Ich lese mit Lambin und Amiot προτάττοντες.

[5]) Der griechische Erklärer bemerkt, daß Xerxes bei Thermopylä auf seine weichenden Schaaren in dieser Weise einhauen ließ, und daß die Spartaner im Messenischen Kriege bei einer Schlacht, wie Tyrtäos berichte, eine Aufstellung mit einem Graben im Rücken nahmen.

[6]) D. h. Platon im „Protagoras" und ausführlicher im „Laches". Vgl. auch Xenoph. Memorab. Socr. II, 12.

hat man in diesem oder jenem, und der gediente Soldat hat sie in dem, was zum Kriege gehört. Es gilt nämlich als bekannte Thatsache, daß der „Krieg viel leere Schrecken hat“ [7]), und diese Erfahrung haben eben die gedienten Soldaten vorzugsweise gemacht; sie erscheinen also bei solchen Vorkommnissen als tapfer, weil die andern die Bedeutung derselben nicht kennen. — 7. Sodann sind sie vorzugsweise befähigt, dem Feinde Wunden zu schlagen, und sich selbst vor Wunden zu hüten, in Folge ihrer Geübtheit und weil sie solche Waffen und Rüstung haben, wie sie sein müssen, um einerseits Wunden zu geben, andrerseits keine zu empfangen. — 8. Erfahrene Soldaten befinden sich also unerfahrenen gegenüber in der Lage, wie bewaffnete gegen unbewaffnete, oder Athleten, die mit solchen kämpfen, welche von der Kunst nichts verstehen; — denn auch in den athletischen Kämpfen sind nicht die Tapfersten auch die Streitbarsten, sondern die, welche die meiste Körperkraft und die geübtesten Leiber haben.

9. Allein die gedienten Soldaten werden feige, wenn die Gefahr allzu groß wird, und wenn sie sehen, daß die Uebermacht der Massen und der Ausrüstung auf der Gegenseite überwiegend ist, denn da sind sie die ersten, welche fliehen, während ein Bürgerheer (auch in solchem Fall) bis zum Tode Stand hält, wie das ja auch in der

---

[7]) Sprichwörtlich. Es sind die inania belli bei Tacitus Histor. II, 69. wo man die Ausleger nachsehen mag. Vgl. Frontin. Strategem. II, 9 und daselbst Keuchen. — Eine andere Lesart καινά gibt gleichfalls einen guten Sinn, der auf den Satz hinausläuft, daß der Krieg viel Neues, Ueberraschendes bietet, worauf sich nur der erfahrene Soldat gefaßt zu halten vermag. Näheres gibt Cardwell im Commentare zu seiner Ausgabe der Ethik p. 96—97.

[8]) Anspielung auf ein Zeitereigniß, das in die letzten Jahre von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen (368—348) fällt, und zu den wildverworrenen Begebenheiten des sogenannten „heiligen Krieges“ gehört. Es waren die Bürger der böotischen Stadt Koroneia, welche im Kampfe gegen den Führer der Phoker Onomarchos, der die Akropolis genommen hatte, auf dem „Hermesfelde“ nahe bei der Stadt alle tapfer kämpfend fielen, während ihre geworbenen Hülfstruppen — gediente Söldner — sofort nach dem Falle eines ihrer Führer die Flucht ergriffen.

Schlacht auf dem Hermesfelde geschah [8]); denn die Bürger halten es für schimpflich zu fliehen und der Tod scheint ihnen einer solchen Rettung vorzuziehen, die gedienten Hülfssoldaten dagegen pflegen von vorn herein immer nur sich in die Kampfgefahr einzulassen weil und wenn sie sich für die stärkeren halten, sobald sie aber merken, daß dies nicht der Fall ist, fliehen sie, weil sie den Tod mehr fürchten als die Schande. Solch einer aber ist der Tapfere nicht.

10. Auch den Zorn rechnet man gewöhnlich zur Tapferkeit; denn als tapfer gelten auch die, welche im Zorne, wie die wilden Thiere auf die Jäger, welche sie verwundet haben, gegen etwas losstürzen, und weil ja auch die Tapfern zornmüthig sind. Der Zorn ist nämlich vorzugsweise darauflosgeherisch in Gefahren, daher auch bei Homer die Ausdrücke:

— — und legt ihm Kraft in den Zornmuth!

und:

— — und regte ihm Kraft und Zorn auf.

und:

— — durchzuckt ihm Schnauben die Nüstern —

und:

— — es kochte sein Blut auf [9]).

Ausdrücke, welche sämmtlich die Erweckung und das Hervorbrechen des Zorns zu bezeichnen scheinen.

11. Die Sache ist nun aber die, daß die Tapfern des Schönen (der Ehre) wegen handeln und der Zorn nur dabei ihr Helfer ist, während die Thiere nur aus Schmerzgefühl tapfer sind, nämlich weil und wenn sie verwundet worden sind oder es zu werden fürchten, denn so lange sie in ihrem Wald- oder Sumpfverstecke sind, fallen sie den Jäger nicht an. Sie sind also auch nicht tapfer, wenn und weil sie unter dem Einflusse von Schmerzgefühl und Zorn gegen die

---

[9]) Vgl. Homer Iliad. XVI, 529. V, 510. Odyss. XXIV, 318. Das zuletzt angeführte Beispiel steht nicht mehr in unserm Homer, wohl aber findet sich der Ausdruck bei Theocrit. XIX, 5.

Gefahr angehen, ohne vorauszusehen, was sie erwartet; denn sonst müßten auch die Esel tapfer sein, wenn sie Hunger haben, weil sie dann trotz aller Schläge nicht vom Fressen ablassen [10]. Thun doch auch die Ehebrecher ihrer Begierde zu liebe gar manches Gewagte [11]. — 12. Also: alle Wesen, die durch Schmerzgefühl oder Zorn sich in eine Gefahr treiben lassen, sind darum nicht tapfer zu nennen. Die naturgemäßeste scheint allerdings die Art von Tapferkeit zu sein, deren Ursache der Zorn ist, und wenn sie verbunden ist mit vernünftiger Ueberlegung und mit dem rechten Ziele, so mag sie wirklich Tapferkeit sein. Auch die Menschen empfinden ja Schmerz wenn sie zornig sind, und Vergnügen wenn sie sich rächen; allein wer bloß aus diesen Antrieben in den Kampf geht, kann zwar ein Streitbarer [12] heißen, aber ein Tapferer ist er nicht; denn der Grund seines Handelns ist nicht das Schöne, und er handelt nicht wie es die Vernunft gebeut, sondern aus Leidenschaft; aber allerdings ist zwischen ihm und dem Tapferen eine gewisse Aehnlichkeit vorhanden.

13. Auch diejenigen, welche der Gefahr entgegengehen, weil sie von zuverlässiger Hoffnung eines guten Ausgangs getragen werden, sind nicht tapfer im eigentlichen Sinne. Ihr Muth gründet sich nämlich darauf, daß sie schon oft und über viele Gegner gesiegt haben. Ihre große Aehnlichkeit aber mit den wirklich Tapfern kommt daher, weil beide die Eigenschaft guten Muthes besitzen. Allein die wirklich Tapfern sind zuversichtlich aus Gründen, die ich oben entwickelt habe [13], die andern dagegen sind es, weil sie glauben, daß sie die stärkeren sind und daß ihre Gegner ihnen nichts werden anhaben können. — 14. Dem ähnlich ist auch das Benehmen der Betrunkenen, denn der Rausch erfüllt sie mit Zuversicht; sobald aber die Dinge nicht so kommen, wie sie erwarteten, nehmen sie Reißaus. Dagegen ist es, wie wir zeigten, die Sache des Tapfern, dem was

---

[10] Anspielung auf Homer Iliad. XI, 558—562, wo die ausdauernde Tapferkeit des Ajax mit der Hartnäckigkeit eines hungrigen Esels verglichen wird.

[11] Davon erzählt Horat. Sat. I, 2, 38.

[12] Ein Raufer, ein guter „Paukant“.

[13] Vgl. oben Kap. 7, §. 2.

für einen Menschen furchtbar ist oder als furchtbar erscheint, ausdauernd die Stirn zu bieten, weil dies schön und das Gegentheil schimpflich ist. — 15. Daher gehört auch nach der allgemeinen Ansicht mehr Tapferkeit dazu, in plötzlichen Gefahren furchtlos und unerschüttert zu sein, als bei den vorhergesehenen, denn das erstere bezeugt mehr den Muth als stehende durch Uebung erworbene Eigenschaft, oder man kann auch sagen, ein solcher Muth ist weniger Folge der Vorbereitung. Denn bei Dingen, die wir im Voraus kommen sehen, kann einer auch nach Berechnung und Ueberlegung den Entschluß fassen, bei plötzlicher Gefahr aber entscheidet allein die wirkliche Verfassung [14]) des Menschen.

16. Tapfer erscheinen ferner auch die, welche die Gefahr nicht kennen, und sie stehen nicht weit ab von denen, welche aus Hoffnung auf Sieg in den Kampf gehen, allein sie stehen doch unter diesen letzteren, weil sie gar kein Selbstgefühl haben, was diese doch haben, und deßhalb auch eine Zeit lang Stand halten, während die, welche betrogen von ihrer Unkenntniß der Gefahr entgegen gehen, sobald sie merken, daß die Sache anders ist als sie vermuthet hatten, Reißaus nehmen, just wie es den Argivern ging, als sie auf die Lakoner stießen, während sie es mit Sikyoniern zu thun zu haben meinten [15]).

---

[14]) Der „Habitus", die durch Uebung erlangte und zur stehenden Eigenschaft gewordene Fertigkeit, der Charakter. Das griechische Wort (ἕξις) ist für uns unübersetzlich, wie so viele andere. Unser „Fertigkeit" beziehen wir mehr auf mechanische Verrichtungen, während in dem griechischen Ausdrucke das Bleiben und Verharren in einer gewissen Beschaffenheit, ein gewisses Sichverhalten ausgedrückt liegt. Wenn Aristoteles von einer ἕξις der Tugend spricht, so meint er damit die Festigkeit des Charakters und der Gesinnung, wonach uns das so und nicht anders Handeln zur zweiten Natur geworden ist. Etymologisch entspricht das m. h. d. gehabe. Vgl. Nieländer Erläuterung des Arist. Begriffs der Tugend in der Nikomachischen Ethik (Herford 1861. Schulprogramm) S. 4—5.

[15]) Das Faktum erzählt Xenophon in seiner griech. Geschichte IV, Kap. 10. Es fällt in das Jahr 304 v. Chr. Die Argiver hatten in der Schlacht die mit den Lakedämoniern verbundenen Sikyonier geschlagen; während sie dieselben verfolgten, bewaffnete der lakedämonische Befehlshaber eine Schaar seiner Lakedämonier mit Sikyonischen Schilden und führte sie so den siegreichen Feinden entgegen. Als die letzteren das Zeichen der Sikyonier, ein griechisches Σ

17. Somit ist gesagt, welcher Art die wirklich Tapfern und die nur für tapfer Geltenden sind.

Neuntes Kapitel.

Kap. 12. Bekk. Obschon sich nun die Tapferkeit auf die Gegenstände des Selbstvertrauens und der Furcht bezieht, so hat sie es doch nicht mit beiden in gleichem Maße zu thun, sondern mehr mit dem Furchtbaren; denn der, der in furchterregenden Lagen sich unerschüttert und so, wie es sich geziemt, benimmt, ist in eigentlicherem Sinne tapfer, als derjenige, welcher Selbstvertrauen auf rechte Art und bei rechter Gelegenheit bewährt.

2. Nun nennt man, wie gesagt, einen Tapferen den, welcher Dinge, die mit Schmerzgefühl verbunden sind, über sich nimmt. Darum ist denn auch die Tapferkeit ein mühseliges Ding, und wird deßhalb mit Recht Gegenstand des Lobes und Preises; denn es ist schwerer das Schmerzhafte über sich zu nehmen, als sich des Angenehmen zu enthalten. — 3. Und wenn man zwar das von der Tapferkeit angestrebte Ziel ein angenehmes füglich nennen darf, so wird es von dem, womit es rings umgeben ist, in Schatten gestellt, wie das z. B. auch bei den gymnischen Wettkämpfen der Fall ist; denn für die Faustkämpfer ist freilich das Ziel, um dessentwillen sie kämpfen, der Kranz und die Ehrenbezeugungen, ein Angenehmes, aber die Schläge, die sie erhalten, thun trotzdem weh, da ihr Körper doch immer Fleisch ist, und sind sehr unangenehm, wie ihr ganzes Exercitium überhaupt, und weil dieser Schmerzen und dieses Unangenehmen sehr viel, dagegen das, um dessentwillen sie dieselben ertragen, nur etwas kurzvorübergehendes ist, so scheint der Faustkampf nichts Angenehmes zu haben.

4. Da es sich nun offenbar auch mit dem, was um und an der

(Σ) auf den Schilden sahen, wurden sie zu dem Glauben verleitet, es mit einem Ueberreste der von ihnen geschlagenen Sikyonier zu thun zu haben, und geriethen in Verwirrung als sie ihren Irrthum bemerkten.

Tapferkeit hängt, eben solche Bewandtniß hat, so werden allerdings Tod und Wunden für den Tapfern etwas Unangenehmes und seiner Neigung zuwider sein, allein er nimmt sie über sich, weil es schön und das Gegentheil schimpflich ist. Ja man kann sagen: je mehr Jemand mit aller Art von Tugend ausgestattet und in je glücklicherer äußerer Lage er ist, um so schwerer wird ihm das Sterben ankommen. Denn das sind ja gerade die Dinge, durch die das Leben lebenswerth wird, und ein solcher Mann wird der größten Güter bei vollem Bewußtsein beraubt, was sicherlich schmerzhaft ist. Aber er ist darum nicht weniger ein Tapferer, ja, ich denke er ist es um desto mehr, weil er die Pflicht auf dem Felde der Ehre jenen Gütern vorzieht.

5. Man sieht also, daß keineswegs bei allen Tugenden die Bethätigung derselben mit angenehmen Empfindungen verbunden ist, wenn man von dem Vergnügen absieht, welches mit Erreichung des Zieles verknüpft ist. Dagegen will ich gern zugeben, daß, wo es sich um die besten Lohnsoldaten [1]) handelt, Leute der oben beschriebenen Art vielleicht dazu nicht nöthig sind, sondern nur solche, die, wenn sie auch dem jetzt aufgestellten Begriffe eines Tapferen weniger entsprechen, doch außer ihren soldatischen Fertigkeiten und Eigenschaften sonst nichts Gutes weiter haben; denn solche Leute sind zu allen gefährlichen Unternehmungen bereit, und verkaufen ihr Leben um geringen Lohngewinn.

7. Soviel von der Tapferkeit, von deren Wesen man sich nach dem Gesagten leicht ein Bild zu entwerfen im Stande ist.

---

[1]) D. h. Kriegsknechte von Profession, deren Definition Lessing's Tellheim in seiner Minna von Barnhelm gibt. Aristoteles hat diese in unsern Tagen wieder eine so große und für die Entwicklung der Menschheit so gefährliche Rolle spielende Menschenrace für ewig in diesem Satze stigmatisirt; und er, der Kenner der makedonischen Soldateska, thut es mit ironischem Behagen. Der wahre tapfere Krieger ist ihm nur der Bürger-Soldat, der Krieger für des Vaterlandes Ehre und Güter, für Recht und Freiheit. Denn der Zweck, das Ziel für das gefochten wird, ist es, was den Tapferen macht.

Zehntes Kapitel.

Kap. 13. Bekk. Nach der Tapferkeit wollen wir von der Mäßigkeit sprechen; denn diese beiden Tugenden rechnet man allgemein zu den vernunftlosen Partien der Seele [1]).

Daß die Mäßigkeit ein mittleres Verhalten in Bezug auf Genüsse ist, haben wir bereits gesagt [2]); sie hat es nämlich zwar auch mit den schmerzhaften Empfindungen zu thun, aber in geringerem Grade und nicht in gleicher Weise (wie die Tapferkeit). In demselben Bereiche bewegt sich auch die Unmäßigkeit. Welcher Art Genüsse es aber sind, mit denen es die Mäßigkeit zu thun hat, das werden wir jetzt zu bestimmen versuchen.

2. Man unterscheide zunächst die geistigen von den körperlichen. Zu den ersteren gehören z. B. Befriedigung des Ehrgeizes und des Wissensdranges. Denn sowohl der Ehrgeizige als der Wißbegierige freut sich, wenn er das erlangt, wonach er begehrt, obschon sein Körper gar keine, sondern nur sein Denkvermögen eine Empfindung davon hat. Von dem Maßhalten oder Ausschweifen in dieser Art Genüssen werden nun die Bezeichnungen „mäßig" und „unmäßig" in der Sprache nicht gebraucht, und ebenso auch nicht von allen andern nicht körperlichen Genüssen. Denn die redseligen und stets zum Geschichten erzählen Aufgelegten und ihre Tage mit allem und jedem Schwatz Durchbringenden nennen wir „Schwätzer" aber nicht „Unmäßige", und ebensowenig nennen wir die Unmäßige, welche immer fort über ihre Freunde oder ihr Vermögen zu klagen lieben.

3. Also mit den sinnlichen Genüssen hat es die Mäßigung zu thun, aber auch in diesem Bereiche nicht mit allen. Denn Leute, die an Gegenständen des Gesichts, an farbiger und plastischer Schönheit und Malerei Freude haben, heißen weder mäßig noch unmäßig, — obschon man füglich meinen könnte, es müsse auch in

---

1) Vgl. I, Kap. 13, §. 11.

2) S. oben II, Kap. 7, §. 3.

dieser Art von Genuß ein richtiges Maß und ein Zuviel und Zuwenig geben[3]). — 5. Gleiche Bewandtniß hat es mit den Gegenständen des Gehörs, denn Leute, welche übermäßiges Vergnügen an Musik oder Schauspielvortrag haben, nennt Niemand Unmäßige, sowenig wie man die, welche darin das richtige Maß halten, Mäßige nennt. — 5. Auch nennt man so nicht die Liebhaber von Geruchgenüssen, außer wenn damit irgend welcher zufällige Nebenumstand verbunden ist; denn die, welche an dem Geruche von Früchten, Rosen oder Räucherwerk ihre Freude haben, nennen wir nicht Unmäßige, sondern wir bezeichnen als solche vielmehr nur die, welche auf den Geruch von Salben und Leckerbissen versessen sind; denn an dieser Art von Gerüchen pflegen die eigentlichen Unmäßigen Gefallen zu finden, weil ihnen durch Vermittlung derselben die Erinnerung an die Gegenstände ihres Begehrens aufgeregt wird. — 6. Auch kann man ja überhaupt bemerken, daß auch andere Menschen, als die Schlemmer, wenn sie hungrig sind, sich an den Düften der Speisen erfreuen. Allein im Besondern ist es dem Unmäßigen eigen, sich an solchen Gerüchen zu erfreuen, weil die Dinge, von denen sie ausgehen, Gegenstand seiner Begierde sind.

7. Auch die andern Thiere haben an den Eindrücken und Empfindungen dieser genannten Sinne keine Lustempfindung, außer eine zufällige. Denn nicht das Riechen, sondern das Verzehren des Hasen ist die Freude des Hundes, und der Geruch gibt ihm nur die Witterung. Ebensowenig erfreut sich der Löwe an der Stimme des Ochsen, sondern an seinem Fleische, das er frißt, obschon es die Stimme ist, durch die er es merkte, daß der Ochse nahe sei, und somit allerdings der Schein erweckt wird, als ob er sich an ihr freue. Ebenso ist es nicht „der Anblick oder das Antreffen eines Hirsches oder einer wilden Ziege“ [4]), was seine Freude ausmacht, sondern die Aussicht, daß er an ihnen einen Fraß haben wird.

---

[3]) Mir ist der letztere Zusatz nicht ganz unverdächtig. Er kann sehr wohl eines Lesers Randbemerkung sein, dem es einfiel, daß es doch auch „Bildernarren“ u. dgl. gebe.

[4]) Anspielung auf ein bekanntes Gleichniß Homers Iliad. III, 23 ff.

8. Somit haben es also die Mäßigkeit und Unmäßigkeit wie wir sehen mit solcher Art von Genüssen zu thun, an denen auch die übrigen Thiere Theil haben, und die ebendaher auch als „sklavisch-niedrige" und „thierische" erscheinen. — 9. Diese sind Gefühl und Geschmack. Doch auch der eigentliche Geschmack scheint bei den Unmäßigen entweder gar nicht, oder doch nur in geringem Grade in Betracht zu kommen, denn der Geschmack geht auf die kritische Prüfung der Säfte, wie wir sie von denen anwenden sehen, welche die verschiedenen Weisen der Schätzung wegen kosten, und bei denen, welche die Speisen zubereiten. Allein dieser Geschmackgehalt der Säfte macht entweder nur in geringem Maße oder gar nicht das Vergnügen des eigentlichen Unmäßigen aus, sondern sein Vergnügen besteht lediglich im Genießen, welches bei eßbaren und bei trinkbaren Gegenständen sowie bei der sogenannten Fleischeslust auf das Tastgefühl hinausläuft. — 10. Darum wünschte sich eben auch jener Freßschlemmer einen Hals, länger als der eines Kranichs, zu haben, weil er dadurch auch den Genuß des Fühlens der Speisen sich verlängert dachte [5]).

Es ist somit der allerallgemeinste der Sinne, mit dem es die Unmäßigkeit zu thun hat, und diese kann daher mit gutem Fug als Gegenstand gerechten Vorwurfs gelten, weil sie uns nicht anhaftet in unserer Eigenschaft als Menschen, sondern in unserer thierischen. — 11. An solchen Genüssen große Freude haben und sie vorzugsweise lieben ist also bestialisch. Auch sind ja die edelsten der durch den Sinn des Gefühls entstehenden Genüsse, wie z. B. die, welche in den Gymnasien durch Abreiben und durch die Erwärmung entstehen [6]),

---

wo es von Menelaos heißt, daß er beim Anblick seines Feindes Paris erfreut war

— — — wie der Leu, wenn grösseres Wild ihm
Aufstößt, wenn sich ein Hirsch mit Geweih ihm oder ein Gemsbock
Darbeut; — —

[5]) Einige Handschriften fügen den Namen des Ehrenmannes hinzu. Er soll Philoxenor geheißen haben. Vgl. Zell's Anmerk.

[6]) In den griechischen Gymnasien nahm man trockne Schwitzbäder und Abreibungen des Körpers nach der Uebung, welche, wie die heutigen mit Rei-

von den Genüssen des Unmäßigen ausgeschlossen; denn nicht das Gefühl am ganzen Körper ist es, mit dem der Unmäßige zu thun hat, sondern nur mit dem Gefühle gewisser Theile desselben.

Elftes Kapitel.

Von den sinnlichen Begierden sind die einen allen Menschen gemeine, die andern individuell eigenthümlich und künstlich angeeignet. Die Begierde nach Nahrung z. B. ist eine natürliche, denn jeder begehrt, wenn er das Bedürfniß fühlt, nach trockener und feuchter Nahrung, zuweilen auch nach beiden zusammen, sowie nach einem Weibe für sein Lager, wie Homer sagt, wenn er jung und rüstig ist [1]); aber das Verlangen nach der und der bestimmten Nahrung oder nach dem und dem bestimmten Weibe hat schon nicht mehr jeder Mensch, ja nicht einmal ein und derselbe Mensch beständig. — 2. Daher erscheint ein solches Begehren als unser freier Wille, wiewohl zuzugeben ist, daß eine gewisse natürliche Ursache auch hier zum Grunde liegt. Denn dem Einen gewährt dies, dem Andern jenes Genuß, und wiederum gibt es manche Dinge, die für alle Menschen angenehmer sind als dies und jenes beliebige andere.

3. Was nun die natürlichen Begierden angeht, so fehlen darin nur Wenige und zwar immer nur in einer Hinsicht: im Zuviel. Denn alles, was einem vorkommt, essen und trinken bis man übervoll ist, heißt dies natürliche Bedürfniß durch die Masse überschreiten, denn die natürliche Begierde geht nur auf Ausfüllung des Mangels. Die Sprache hat daher für solche Menschen die Bezeich-

---

ben und Kneten des Körpers verbundenen Bäder des Orients, für große dem Körper erfrischende Genüsse galten.

[1]) Anspielung auf Homer Iliad. XXIV, 129 ff., wo Thetis zu ihrem in Trauer versunkenen Sohne Achill sagt:

Trautestes Kind, wie lange gedenkst du noch, klagend und jammernd
Dir zu verzehren das Herz, nicht achtend des Tranks und der Speise,
Oder des Schlafs? Gut wäre dir's wohl zu umarmen ein Mägdlein!

nung „Bauchtolle", weil sie ihren Bauch über das Bedürfniß hinaus vollstopfen. In diesen Fehler verfallen gewöhnlich die überaus niedrigen Naturen.

4. Dagegen in den individuellen Genüßen fehlen viele und auf vielfache Weise. Wenn nämlich die Sprache als „Liebhaber" solcher Art von Genüssen gewisse Menschen darum bezeichnet, weil sie entweder ihre Lust an Dingen haben, an denen man sie nicht haben soll, oder in ihrer Lust an solchen zu weit gehen, oder sie auf pöbelhafte Weise befriedigen, oder überhaupt nur nicht wie es sich geziemt, so überschreiten dagegen die Unmäßigen in allen Rücksichten das Maß. Entweder nämlich sind manche Gegenstände ihrer Lust solche, an denen der Mensch keine Lust haben soll, weil sie hassenswerth sind, oder, wenn darunter auch zuweilen erlaubte Dinge sind, so gehen sie doch in ihrer Lust daran zu weit und ihre Lust wird pöbelhaft.

5. Daß nun also das Uebermaß Unmäßigkeit und etwas tadelnswerthes ist, leuchtet ein. — Was dagegen die Empfindungen des Schmerzes anbetrifft, so ist es dabei nicht so wie bei der Tapferkeit, daß der, der sie über sich nimmt, mäßig genannt würde, und unmäßig der, welcher es nicht thut; sondern unmäßig heißt hier vielmehr der, der sich über Gebühr darüber betrübt, daß ihm gewisse Genüsse nicht zu Theil werden, — wobei es das Vergnügen ist, welches eben ihm den Schmerz bereitet, — und mäßig heißt dagegen der, der sich nicht betrübt, wenn ihm das Vergnügen fehlt und er sich des Genusses zu enthalten in der Lage ist.

Kap. 41. Bekk. 6. Der Unmäßige also begehrt alle oder doch die stärksten Genüsse, und er befindet sich dergestalt im Schlepptau seiner Begierden, daß er diese Genüsse allen andern vorzieht. Darum eben empfindet er Schmerzgefühl sowohl wenn er sein Ziel verfehlt, als während des Begehrens selbst, denn alle Begierde ist mit Schmerzgefühl verbunden, obschon es wunderlich scheint, daß einer sich aus Lust betrübt.

7. Was dagegen den Fehler derjenigen betrifft, die in den Genüssen zu wenig thun und weniger Lust daran empfinden als sich gehört, so kommen solche Käuze nicht eben vor; denn solche Unempfind-

lichkeit liegt nicht in der Menschennatur. Unterscheiden doch selbst die Thiere ihre verschiedenen Nahrungsmittel und fressen die einen gern, die andern nicht gern Gäbe es einen Menschen, für den gar nichts ein Genuß wäre, und für den ein sinnlicher Eindruck von dem andern keinen Unterschied machte, so wäre sicherlich ein solcher weit davon entfernt, ein Mensch zu sein. Ein solches Wesen hat aber auch in der Sprache keine Bezeichnung gefunden, weil es eben schwerlich vorkommt.

8. Der Mäßige endlich ist derjenige, welcher von diesen Extremen die Mitte hält. Er hat nämlich weder seine Lust an solchen Dingen, an denen sie vorzugsweise der Unmäßige hat, dieselben sind ihm vielmehr ein Gegenstand des Widerwillens — noch überhaupt an unerlaubten Dingen, und auch bei den erlaubten ist er niemals ausgelassen in seiner Freude, er wird nicht betrübt, wenn sie ihm fehlen, und fühlt kein oder doch nur ein mäßiges Verlangen nach ihnen, seine Begierde überschreitet nie die Gränzen des Erlaubten, regt sich nie zur unrechten Zeit, kurz läßt sich in keiner dieser und dergleichen Rücksichten etwas Ungehöriges zu Schulden kommen. Alles dagegen, was zur Gesundheit und gehörigen Leibespflege gehört und dabei angenehm ist, danach wird er in mäßiger und schicklicher Weise verlangen, und so auch nach allen andern Genüssen, sofern sie jenen beiden erstgenannten Dingen [2]) nicht hinderlich, oder nicht sittlich unschön, oder seine Vermögensverhältnisse übersteigend sind. Denn wer diese letzteren Bedingungen nicht berücksichtigt, der liebt solche Genüsse mehr als sie werth sind; so aber handelt der Mäßige nicht, sondern er folgt immer dem Gebote der richtigen Vernunft.

Zwölftes Kapitel.

Was nun den Begriff der Freiwilligkeit anlangt, so erscheint die Unmäßigkeit in höherem Grade als freiwillig, als die Feigheit; denn die Ursache der ersteren ist Lust, die der andern Schmerz, und

---

[2]) Der Gesundheit und dem Wohlbefinden.

es liegt in der menschlichen Natur, diesen zu fliehen und jene zu suchen. — 3. Ferner: der Schmerz setzt den, der ihn hat, außer sich und zerrüttet seine Natur. Das thut aber die Lust niemals, und darum läßt sie dem freien Willen mehr Spielraum. Deßhalb erfährt auch die Unmäßigkeit mehr Tadel als die Feigheit. Auch ist es ja leichter, sich in Bezug auf die Lusteindrücke durch Gewöhnung eine gewisse Fertigkeit zu erwerben, denn es gibt deren im menschlichen Leben viele, und das jedesmalige Exercitium ist gefahrlos. Bei den furchtbaren Dingen dagegen verhält es sich umgekehrt.

3. Allein hinsichtlich der Freiwilligkeit ist ein Unterschied zwischen der Feigheit als Eigenschaft und zwischen den einzelnen feigen Handlungen. Die Feigheit selbst nämlich ist nicht mit Schmerz verbunden, die feigen Handlungen im einzelnen dagegen, z. B. das Wegwerfen der Waffen und andere unehrenhafte Handlungen haben ihren Ursprung in der Schmerzempfindung, und gelten deßhalb als äußerlich erzwungene. — 4. Umgekehrt dagegen kommen bei dem Unmäßigen seine einzelnen unmäßigen Handlungen auf Rechnung seines freien Willens, weil sein Begehren und Streben auf sie gestellt ist, aber die ganze Eigenschaft weniger, denn man kann von keinem Menschen sagen, daß er Begierde darnach habe, ein Unmäßiger zu sein.

5. Was die sprachliche Bezeichnung der „Unmäßigkeit" [1]) betrifft, so übertragen wir sie auch auf die Vergehen des Knabenalters; denn die kindischen „Unbändigkeiten" haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den Maßlosigkeiten des Unmäßigen. Welche von beiden Bezeichnungen die ursprüngliche sei, geht uns hier nichts an, soviel aber ist klar, daß die spätere von der früheren abgeleitet sein muß. — 6. Die Metapher des Ausdrucks ist übrigens ganz gut. Denn alles was nach dem Häßlichen verlangt und schnell zunimmt bedarf der strafenden Zucht, und Dinge dieser Art sind vorzugsweise die menschliche Begierde und das Kind, denn die Kinder werden in ihrem Leben und Treiben eben auch ganz von ihren Begierden regiert, und bei ihnen ist das Verlangen nach dem Angenehmen vorherrschend. —

---

[1]) Im Griechischen wörtlich: „Zuchtlosigkeit" (ἀκολασία), „Unbändigkeit".

7. Wird also dieser Trieb nicht zum leichten Gehorsam und unter das beherrschende Gesetz gewöhnt, so wächst er in's Unermeßliche. Denn das Verlangen nach Genuß ist unersättlich und dringt auf den Unverständigen von allen Seiten herein, während jede Bethätigung seiner Begierde die angeborne Eigenschaft verstärken muß, und endlich die Begierden, wenn sie groß und gewaltig geworden sind, auch dem Menschen seine Vernunft rauben. Darum müssen sie mäßig und ihre Anzahl gering sein, und der Vernunft sich nicht widersetzen. — 8. Ein solches Naturell nennen wir ein folgsames und durch strenge Zucht erzogenes. Denn wie der Knabe nach der Anweisung seines Erziehers leben soll, so soll das Element der Begierde im Menschen sich nach der Vernunft richten. — 9. Darum soll bei dem Mäßigen das Element der Vernunft im Einklange stehen, denn der Zielpunkt beider ist das Schöne, und der Mäßige ist der, der da begehrt was er soll, wie er soll und wann er soll; so gebietet auch die Vernunft.

Hiermit genug von der Tugend der Mäßigkeit.

Viertes Buch.

Erstes Kapitel.

Demnächst wollen wir von der Freigebigkeit sprechen. Sie gilt für das richtige Mittelmaß des Verhaltens in Sachen von Hab und Gut. Denn das Lob, welches dem „Freigebigen" gezollt wird, trifft nicht sein Verhalten in kriegerischen Dingen, oder auf dem Gebiete, auf dem sich der Mäßige bewegt, auch nicht seine Urtheile über Recht und Unrecht, sondern sein Verhalten im Geben und Nehmen von Hab und Gut, vorzugsweise aber beim Geben.

2. Hab und Gut nenne ich allen Besitz, dessen Werth nach geprägtem Gelde gemessen wird. — 3. Auch hier gibt es zwei Abwege des Zuviel und Zuwenig von der richtigen Mitte des Verhaltens in Geldsachen, die Verschwendung und die Knauserei, und zwar heften wir den Makel der Knauserei allen denen an, die über Gebühr hinter dem Besitz her sind, während wir die Beichnung Verschwender zuweilen mit andern Begriffen verbinden [1]), indem wir nämlich auch die Zügellosen und für die Befriedigung ihrer Zügellosigkeit ver-

---

[1]) Aristoteles will sagen, daß man bei dem griechischen Worte Verschwender (ἄσωτος) auch einen liederlichen und ausschweifenden Menschen bezeichnet. Der ganze folgende Abschnitt bis §. 6 dreht sich um diesen griechischen Sprachgebrauch und seine Unterscheidung von der Bedeutung, welche Aristoteles hier allein mit dem Worte verbunden wissen will.

schwenderisch Geld ausgebenden Menschen „Verschwender" nennen. — 4—5. Daher gelten denn auch die „Verschwender" für die schlechteste Menschenklasse, weil sie viele Laster zugleich in sich vereinen. Allein diese Bezeichnung ist nicht die eigentliche. Denn der Name „Verschwender" im eigentlichen Sinne will sagen, daß der so Bezeichnete nur einen bestimmten Fehler an sich hat, nämlich den: sein Vermögen zu ruiniren. Verschwender nämlich ist der, der durch sich selbst zu Grunde gerichtet wird, und in der gang und gäben Ansicht gilt die Zugrunderichtung des Vermögens zugleich als eine Art von Ruin des Menschen selbst, weil das Vermögen die Basis der Existenz ist. So also fassen wir hier den Begriff der „Verschwendung" auf.

6. Alles, was man brauchen kann, das kann man ebensowohl richtig brauchen, als mißbrauchen. Auch der Reichthum gehört zu diesen „brauchbaren" Dingen [2]). Nun aber braucht im einzelnen Falle jeder dasjenige am besten, der diejenige Tugend besitzt, die sich auf den betreffenden Gegenstand bezieht; folglich wird auch vom Reichthum der den besten Gebrauch machen, der die auf Hab und Gut sich beziehende Tugend besitzt, und das ist der Freigebige [3]).

7. Der Gebrauch von Hab und Gut heißt Aufwand und Ausgabe, während das Einnehmen und Bewahren vielmehr als Erwerb bezeichnet wird. Daher ist es auch mehr des Freigebigen Sache, den Würdigen zu geben, als einzunehmen, woher er soll, und nicht einzunehmen, woher er nicht soll. Denn es ist überhaupt mehr Sache der Tugend, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, und es charakterisirt sie vielmehr das Vollbringen des Schönen und Guten, als das Unterlassen des Häßlichen und Schlechten. — 8. Nun sieht man leicht, daß dem Geben das Gutesthun entspricht, dem Nehmen da-

---

[2]) S. oben I, Kap. 5, §. 8.

[3]) Auch hier decken sich der deutsche und der griechische Ausdruck nicht. Der griechische Ausdruck (ἐλευθέριος), den wir durch „freigebig" übersetzen müssen, weil wir kein anderes entsprechendes Wort dafür haben, ist ein Mann von freier (wir sagen „adeliger"), d. h. einem freigebornen, wohlerzogenen hellenischen Bürger geziemender Sinnesart.

gegen das passive Empfangen von etwas Gutem oder höchstens das Sichenthalten von schlechtem Handeln. Auch der Dank wird nur dem zu Theil, der da gibt, nicht dem, der nimmt, und dies gilt noch in höherem Grade von dem Lobe. — 9—10. Ferner ist es leichter, nicht zu nehmen als zu geben; denn die Menschen sind weit weniger geneigt, ihr Eigenthum hinzugeben, als fremdes Gut nicht zu nehmen. 11. Und so nennt denn auch die Sprache freigebig nur die, welche geben, während dagegen die, welche etwas nicht nehmen, nicht wegen ihrer Feigebigkeit Lob empfangen, wenn gleich man sie nichts desto weniger wegen ihrer Gerechtigkeit lobt. Denjenigen hingegen, welche nehmen, wird überhaupt kein Lob gespendet.

Was aber das Geliebtwerden angeht, so ist wohl kaum eine Tugend, um derentwillen Menschen so geliebt werden, als die Freigebigen. Denn sie gewähren Nutzen, und das setzt ein Geben voraus.

Kap. 2. Bekk. 12. Alle tugendhaften Handlungen sind schöne, und das Schöne ist ihr Zweck. Der Freigebige wird also gleichfalls geben um des Schönen willen und auf die richtige Weise, d. h. den Personen, denen es sich ziemt, und soviel als sich gebührt, und wann es sich gebührt und überhaupt mit und unter allen Bedingungen des richtigen Gebens. — 13. Und zwar wird er es gern oder doch ohne Mißempfindung thun; denn das tugendgemäße Thun ist angenehm oder doch ohne Mißempfindung und jedenfalls in keiner Art Schmerz verursachend.

14. Wer aber gibt den Personen, denen er nicht geben sollte, und nicht um des Schönen willen, sondern aus irgend welchem andern Grunde, der wird nicht freigebig, sondern er wird sonstwie anders geheißen werden dürfen; und ebensowenig wer ungern gibt, — denn wer so gibt, der möchte sicherlich lieber den Besitz des Geldes der schönen Handlung vorziehen; das aber thut der Freigebige nicht.

15—16. Ebensowenig wird derselbe nicht da nehmen, wo er nicht soll, denn ein solches Nehmen liegt ja nicht in dem Charakter eines Menschen, der keinen großen Werth auf Geld und Gut legt. Ebensowenig wird er geneigt sein, Andere um etwas anzusprechen, denn es liegt nicht im Wesen und Charakter eines Menschen, der Andern gern Gutes thut, im Annehmen von Wohlthaten leicht bei

der Hand zu sein. — 17. Aber wo er es mit Fug und Recht darf, da wird er nehmen, z. B. von seinen eigenen Besitzthümern, nicht weil solches Nehmen schön, sondern weil es nothwendig ist, damit er geben könne. Auch wird er sein Eigenthum nicht vernachlässigen, da ihm ja daran gelegen ist, vermittelst desselben dem oder dem zu helfen. Ebenso wird er nicht dem ersten Besten geben, weil er sich die Möglichkeit erhalten will, den rechten Leuten und zu rechter Zeit und wo seine Hülfe eine edle That ist, zu geben.

18. Ferner liegt es sehr im Wesen des Freigebigen, bei seinem Geben immer eher etwas zu viel zu thun, ja sogar sich selbst den kleinern Theil vorzubehalten; denn grade das nicht Rücksicht nehmen auf sich selbst bezeichnet den Freigebigen.

19. Uebrigens spricht man von Freigebigkeit immer nur mit Rücksicht auf die Vermögensverhältnisse des Freigebigen. Denn nicht in der Masse dessen, was gegeben wird, liegt das Freigebige (das Noble), sondern in dem Habitus und der Fertigkeit des Gebenden, und diese gibt immer nur nach dem Verhältnisse des vorhandenen Vermögens. Es kann also gar wohl vorkommen, daß von zwei Leuten der, welcher weniger gibt, der Freigebigere ist, wenn die Mittel, aus denen er es gibt, geringer sind [4]).

20. Nach der allgemeinen Ansicht sind diejenigen, welche ihr Vermögen nicht erworben, sondern durch Erbschaft überkommen haben, im höheren Grade zur Freigebigkeit geneigt. Denn einerseits haben solche nie versucht, was Mangel ist, und andererseits hängen alle Menschen vorzugsweise an dem, was ihr eigenes Werk ist, wie man das an Eltern und Poeten sehen kann [5]). Reichwerden ferner thut der Reiche nicht leicht, da er weder zum Nehmen, noch zum Zusammenhalten geneigt ist, wohl aber zum Weggeben, und da er auf Vermögen nicht als solches, sondern nur um des Gebens willen Werth legt. 21. Daher hört man auch so oft die Klage gegen das Schicksal: daß die, die es am meisten verdienen, gerade am seltensten reich sind. Und doch geht das ganz natürlich zu; denn es ist un-

[4]) Das Scherflein der Wittwe im Evangelium.

[5]) Diese auch weiter unten (IX, Kap. 7. §. 3—8) vorkommende Bemerkung ist aus Platons Staate I, 4. p. 330 c. entnommen.

möglich, daß einer reich wird, der auf das Erwerben nicht Sorge verwendet, wie das ja auch hinsichtlich der Erwerbung aller andern Güter derselbe Fall ist.

22. Dessenungeachtet wird der Freigebige aber doch nicht Personen geben, denen er nicht geben sollte, und nicht zu einer Zeit, wo er nicht sollte und was dergleichen Bestimmungen mehr sind. Denn da wäre sein Handeln nicht mehr der Tugend der Freigebigkeit gemäß, und er würde sich durch solchen ungehörigen Aufwand die Mittel entziehen, am rechten Orte zu geben. — 23. Denn wie gesagt worden, ist der freigebig, der bei seinem Aufwande im Geben seine Mittel und das, wofür er sie verwendet, in Betracht zieht [6]), wer dagegen hier das Maß überschreitet, ist Verschwender. Daher pflegen wir auch unumschränkte Herrscher (Tyrannen), nicht Verschwender zu nennen, weil man allgemein annimmt, daß ihr Besitz von solcher Massenhaftigkeit ist, daß es nicht leicht ist, das Maß desselben durch ihre Ausgaben und ihren Aufwand zu übersteigen [7]).

24. Da nun also die Tugend der Freigebigkeit ein Mittelmaß ist im Geben und Nehmen von Geld und Gut, so wird der Freigebige einerseits im Aus- und Aufwenden immer die schicklichen Gegenstände und das schickliche Maß im Kleinen wie im Großen in Betracht ziehen, und zwar wird er, was er thut, gern und mit Vergnügen thun; andrerseits wird er aber auch beim Einnehmen in Bezug auf das woher und wieviel dasselbe beobachten. Denn da seine Tugend ein Mittelmaß in Bezug auf beides ist, so wird er beides üben, wie sich's gebührt. Denn mit dem richtigen und gebührenden Geben ist auch ein ebensolches Nehmen übereinstimmend, ein nicht solches dagegen ist ihm widerstreitend. Nun pflegen aber übereinstimmende Eigenschaften in einem und demselben Subjekt sich zusammenzufinden, die widerstreitenden dagegen können dies offenbar nicht.

25. Passirt es ihm jedoch, daß er einmal in seinem Aufwande die Schranken des Geziemenden und sittlich Schönen überschreitet,

---

6) S. oben §. 19.

7) Noch heute ist das Volk geneigt, die Kasse eines „Königs" für unerschöpflich zu halten.

so wird ihm das Leid thun, aber doch nicht übermäßig und über die Gebühr. Denn es ist überhaupt der Tugend eigen, Freude und Trauer über die gehörigen Dinge und in der gehörigen Weise zu empfinden. 26—27. Der Freigebige ist daher auch in allen Geldsachen ein guter Kompagnon; denn er ist im Stande, sich auch einmal ein Unrecht [8]) gefallen zu lassen, da er ja eben aus Geld nicht viel macht, und es ihm mehr unangenehm ist, wenn er einmal einen Aufwand, den er hätte machen sollen, nicht gemacht hat, als es ihn verdrießt, wenn er einen Aufwand gemacht hat, den zu machen nicht Pflicht für ihn war, und da er in dieser Hinsicht kein Mann nach dem Herzen des Simonides ist [9]).

28. Der Verschwender hingegen fehlt auch in diesen Punkten; denn weder freut noch betrübt er sich über das, worüber er sich freuen oder betrüben sollte, noch in der Weise, wie er es sollte. Doch wird uns das im weitern Fortgange noch klarer werden. Kap. 3. Bekk.

29. Ich habe gesagt, daß die Verschwendung und die illiberale Knauserei beide Excesse und Defekte sind, und zwar in zwei Dingen, im Geben und Nehmen. Denn auch den „Aufwand" rechne ich zum Geben. Was nun die Verschwendung betrifft, so thut sie in dem Geben und Nichtnehmen zu viel und im Nehmen zu wenig. Die Knauserei dagegen thut im Geben zu wenig, während sie im Nehmen excedirt, nur daß es sich bei ihnen in letzterer Beziehung um Kleinigkeiten handelt [10]).

30. Was nun die Verschwendung anlangt, so bleiben ihre beiden Momente nicht leicht lange mit einander vereint, da es schwer ist, allen zu geben, wenn man von nirgendsher nimmt, weil Privatpersonen, bei denen ja eben vorzugsweise von Verschwendung die Rede ist [11]), bei solchem Geben leicht das Vermögen ausgeht.

---

[8]) Eine Unterabtheilung.

[9]) Ueber Simonides, des berühmten lyrischen Dichters, Sinnesart in Geldsachen s. die Anmerkung zu meiner Uebersetzung von Aristot. Rhetor. II, Kap. 16. §. 2. vergl. III, Kap. 2, §. 14.

[10]) Denn wer im Großen „zuviel nimmt", ist nicht mehr bloß „illiberal" und knauserig gemein, sondern verdient eine schlimmere Bezeichnung.

[11]) Vergl. oben §. 23 dieses Kapitels.

31. Denn ein solcher Verschwender[12]) darf mit Recht für bei weitem besser gelten, als der gemeine Knauser. Denn einmal ist er von seinem Fehler leicht heilbar, sei es durch zunehmendes Alter [13]), sei es durch eigenen Mangel, und sodann ist bei ihm die Möglichkeit, zur richtigen Mitte zu kommen. Er hat ja nämlich schon das, was zum freigebigen Manne gehört: er gibt, ohne zu nehmen, nur daß er weder das eine, noch das andere so thut, wie es sich gehört und wie es schön und richtig ist. Wenn er also dies noch durch Gewöhnung lernt oder sonstwie dahin umgewandelt wird, so ist der wahrhaft Freigebige fertig, als welcher er nur denen geben wird, denen zu geben sich gebührt, und nicht von daher nehmen, von woher es sich nicht gebührt. Darum gilt er auch in der öffentlichen Meinung nicht für böse von Charakter, denn das Uebermaß im Geben und Nichtnehmen zeugt von keiner schlechten und gemeinen Gesinnung, sondern nur von Thorheit. — 32. Und so gilt denn allgemein ein solcher Verschwender aus den angegebenen Gründen für einen viel besseren Menschen, als der gemeine Knauser, einmal aus den angegebenen Gründen und zweitens, weil er vielen Menschen Gutes erweist, dieser aber keinem Einzigen, ja nicht einmal sich selber.

33. Allein die meisten Verschwender nehmen auch zugleich woher sie nicht sollten, und sind in diesem Betrachte illiberal. Sie werden aber zum unbedenklichen Nehmen geneigt dadurch, daß sie immer Lust haben auszugeben und doch nicht im Stande sind, ihre Hand immer gefüllt zu halten, weil ihnen ihr eigenes Vermögen bald davon geht und sie somit gezwungen werden, sich andere Hülfsquellen zu öffnen. 34. Ein zweiter Grund, der es macht, daß sie ohne

---

12) Ein liberaler Verschwender. Das „denn" (ἐπεὶ) dieses Satzes ist, wie immer, kausal; es fügt hier etwas hinzu, was den am Anfange des Paragraphen ausgesprochenen Satz erklärt. (Man vergl. besonders §. 33.) Aristoteles will sagen: die beiden Momente des Verschwenders: liberales Geben und edelherziges Enthalten von nicht richtigem Nehmen finden sich nur selten beisammen vereint. Denn wo sie beisammen sind, hat es mit dem Verschwenden bald ein Ende, und der Verschwender dieser Art hat alle Aussicht, sehr bald auf den richtigen Weg, auf das Mittelmaß, die wahre in ihm liegende Tugend zurückgebracht werden.

13) Vgl. Rhetor. II, Kap. 13.

viel Bedenken und woher es sein mag, nehmen, liegt darin, daß sie sich um das sittlich Schöne nicht kümmern. Ihr Verlangen geht nur darauf, zu geben, wie? oder mit welchen Mitteln? das ist ihnen gleichgültig. — 35. Darum sind denn auch ihre Gaben nicht Gaben der Freigebigkeit, weil sie nicht schön sind, nicht das Schöne zum Zwecke haben [14]) oder eine sittliche Pflicht erfüllen, vielmehr nicht selten solche Menschen bereichern, die von rechtswegen arm sein und bleiben sollten; auch kann man sicher sein, daß sie Menschen von bravem und redlichem Charakter nichts geben, dagegen für Schmeichler oder Leute, die ihnen sonstwie Vergnügen machen, offene Hand haben. Daher sind auch die meisten Verschwender liederlich ausschweifende Gesellen; denn da sie zum Geldausgeben leicht bei der Hand sind, so wenden sie auch viel auf Befriedigung ihrer Lüste, und weil nicht Rücksicht auf das Schöne ihr Leben leitet, so fallen sie den sinnlichen Genüssen in die Arme.

36. Das also ist das Ende, welches der Verschwender nimmt, wenn er keine ordentliche Erziehung erhält; wird ihm dagegen eine sorgfältige Leitung zu Theil, so kann er sehr wohl zu dem richtigen Ziele der Tugend und dessen, was sein soll, gelangen [15]).

37. Dahingegen ist die Knauserei unheilbar. Denn allgemein gilt dafür, daß das Alter und überhaupt Schwäche aller Art den Menschen knauserig macht [16]). Auch ist sie von Natur enger mit dem Wesen des Menschen verbunden, als die Verschwendung, denn es gibt bei weitem mehr Menschen, die das Geld lieben, als solche, die es gern weggeben. — 38. Auch hat sie einen weiten Umfang und schließt viele Formen in sich. Denn man nimmt allgemein an, daß es viele Arten von Knauserei gibt. Während sie nämlich sich in zwei Dingen zeigt, im ungenügenden Geben und im übermäßigen

---

14) Die ästhetische Auffassung des Sittlichen, als eines Schönen, in sich Harmonischen, Ebenmäßigen, Wohlgeordneten, theilt Aristoteles mit Plato, dessen Philebus hier verglichen werden mag, z. B. p. 64. e. S. Nieländer a. a. O. S. 9.

15) D. h. ein „Freigebiger" im Sinne wirklicher Tugend werden. S. oben §. 31.

16) Während umgekehrt Alter und Mangel den Verschwender korrigiren. S. oben §. 31.

Nehmen, so findet sie sich doch nicht bei allen Knausern in dieser ihrer Vollständigkeit, sondern sie erscheint zuweilen getrennt, und es gibt Knauser, welche im Nehmen zuviel thun und wieder andere, welche im Geben zu wenig thun. — 39. So z. B. alle die, welche zu der Kategorie der sogenannten „Schabhälse", „Filze", „Knicker" gehören [17]), sind sämmtlich Leute, die im Geben zu wenig thun, während sie dagegen keine Begierde nach fremdem Gute hegen, auch nicht den Willen haben, dasselbe zu nehmen. Bei manchen ist der Grund dieser Enthaltsamkeit eine Art von Billigkeitsgefühl oder Scheu vor schlechten Handlungen. Das sind solche, von denen man glaubt, oder die wenigstens selbst behaupten: sie hielten das Ihrige nur darum zusammen, damit sie nicht etwa irgend einmal in den Fall kämen, nothgedrungen etwas Schlechtes zu thun; von dieser Art sind auch der sogenannte „Kümmelspalter" [18]) und seines Gleichen, [der seinen Namen hat von dem Uebermaße des Geizes, der keinem Menschen etwas geben möchte] [19]). Andere dagegen enthalten sich fremden Gutes aus Furcht, weil sie sich sagen: „wenn ich Andern das Ihrige nehme, so ist es nicht leicht zu bewerkstelligen, daß mir Andere nicht ebenfalls das Meinige nehmen". Sie bleiben daher bei dem Grundsatze, weder zu nehmen, noch zu geben.

40. Dahingegen [20]) eine andere Klasse, die wieder im Nehmen zuviel thut, thut dies dadurch, daß sie von überall her und Alles nimmt; dahin gehören z. B. diejenigen, welche eines freien und ge-

---

[17]) Hier, wie überall, sehen wir Aristoteles die in dem Sprachgebrauche liegende vox populi und deren sittliches Urtheil bei diesen populären Untersuchungen über das Sittliche und Unsittliche menschlichen Thuns eifrig berücksichtigen.

[18]) Ein Spottwort für einen Knauser, dem damit nachgesagt wird, daß er selbst ein Kümmelkorn in zwei Theile spaltet und ein Kresseblatt zerschneidet. Vergl. Aristoph. Wespen 1368. Theokrit X, 55 ruft ein Schnitter dem andern zu, den er als Knauser bezeichnen will:

„Schneide dich nicht in die Hand, indem du spaltest den Kümmel".

[19]) Ich halte diese Worte für ein späteres, durchaus müssiges Einschiebsel zur Erklärung des Wortes „Kümmelspalter", das Aristoteles seinen Zuhörern und Lesern nicht zu erklären brauchte.

[20]) Das ist die zweite Klasse, die im Gegensatz gegen die erste §. 39 behandelte gestellt wird.

bildeten Mannes unwürdige Geschäfte betreiben: Hurenwirthe und dergleichen, Geldwucherer, die kleine Summen für großen Zins ausleihen; denn alle diese nehmen aus Quellen, woher sie nicht sollten und mehr als sie sollten. — 41. Ihr gemeinsamer Charakter ist der der schändlichen Gewinnsucht, weil sie sammt und sonders um des Gewinnstes willen, und zwar eines geringen [21]), Schimpfliches über sich nehmen. — 42. Denn solche Leute, welche im Großen nehmen, wenn auch das, woher sie nehmen und was sie nehmen, unerlaubt ist, die nennen wir nicht „gemeine Habsüchtige" (illiberale), z. B. die Tyrannen, wenn sie Städte verwüsten und Heiligthümer berauben, — sondern vielmehr Bösewichter, Gottlose und Ungerechte. 43. Freilich, der Würfelspieler und ebenso der Taschendieb, Straßenräuber, die gehören zu den „gemeinen Habsüchtigen" [22]), denn sie sind gemeine Profitmacher. Beide Klassen von Menschen nämlich treiben ihre Handthierung und nehmen die Schande derselben über sich um des Profits willen, und daß die Einen [23]) sich um ihres Fanges willen den größten Gefahren aussetzen, während die andern [24]) ihren Freunden das Geld abnehmen, da man doch Freunden vielmehr geben soll. Beide also sind darum, weil sie gewinnen

---

[21]) Dies ist kein Widerspruch gegen das im §. 40 Gesagte. Es war eben zu Aristoteles Zeit ebenso, wie bei uns. Der kleine Geldverleiher, der große Prozente bei seinen kleinen Darlehen nimmt, gilt für einen gemeinen und schmutzigen Wucherer; sein Gewerbe ist „unanständig". Der große Bankier hingegen, der, ohne einen Groschen herzugeben, bloß für seinen Namen und seine Firma bei „Anleihen" und „Aktienunternehmungen", wo es sich um Millionen handelt, sich Hunderttausende zu „machen" weiß, ist Baron und Ritter und Mitglied der bessern Gesellschaft.

[22]) Eine genaue Uebersetzung des griechischen Ausdrucks ἀνελεύθερος ist unmöglich. Man halte fest, daß derselbe das Gegentheil eines „edelfreigebigen", „anständigen" Mannes bezeichnet. Aristoteles würde den Staatsstreich Louis Bonaparte's nicht „unanständig", „gemein", „ungenteel" (dies alles ist ἀνελεύθερος) nennen, sondern bloß — infam, gottlos und verrucht. „Ich habe mich nie mit Kleinigkeiten abgegeben, mein Herrgott", sagt der betende Vatermörder Franz Moor.

[23]) Die Diebe und Räuber.

[24]) Die Spieler. Der Humor, mit welchem Aristoteles von diesen Dingen spricht, ist unverkennbar.

wollen, woher man nicht gewinnen soll, „gemeine Gewinnsüchtige“, und alle Einnahmen dieser Art sind illiberale.

44. Mit Recht wird also in der Sprache der Gegensatz der liberalen Gesinnung als Illiberalität bezeichnet; denn sie ist ein größeres Laster, als die Verschwendung, und die Menschen fehlen nach dieser Richtung hin mehr, als nach derjenigen, welche die Sprache als Verschwendung bezeichnet.

Soviel von der Liberalität und den ihr entgegengesetzten Lastern.

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Bekk. Man kann nun erwarten, daß ich hieran auch noch eine Untersuchung über die Megaloprepie [1]) schließe, weil ja auch diese auf dem betreffenden Gebiete der Geldsachen für eine Art von Tugend gilt. Sie erstreckt sich jedoch nicht wie die Liberalität auf alle und jede Handlungen, wo es auf Geld ankommt, sondern nur allein auf diejenigen, welche großen Aufwand verursachen; und hier steht sie über der Liberalität durch die Größe des Maßstabs, denn wie der Name selbst andeutet, ist sie „ein in Größe geziemender Aufwand“.

2. Allein die Größe ist etwas Relatives; denn der „Aufwand“ für einen Trierarchen ist nicht derselbe, wie für einen Architheoren [2]). Somit liegt also das „Geziemende“ in dem Verhältnisse zu der

---

[1]) Dieser für uns gänzlich unübersetzbare Ausdruck bedeutet für den Griechen die Liberalität im Großen. Wer sie hat, ist ein Mann, der in allen Dingen, wo es gilt, seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate würdig zu behaupten und zu repräsentiren, keine Aufmerksamkeit und kein Geld achtet, dabei aber doch die Grenzen dessen, was sich nach den allgemein geltenden Begriffen geziemt und schickt, überall einzuhalten weiß. Wörtlich übersetzt, heißt das griechische Wort „Großgeziemendheit“; ich übersetze „Großprächtigkeit“.

[2]) D. h. der reiche Bürger, dessen Stellung ihm die Pflicht auferlegt, die Ausrüstung eines Staatskriegsschiffes (einer Triere) aus eigenen Mitteln zu übernehmen, hat einen viel größeren „Aufwand“ dabei zu machen, als derjenige, welche die Kosten der Führung einer religiösen, vom Staate angeordneten Gesandtschaft (θεωρία) übernimmt.

Person, welche den Aufwand macht, und zu dem Gegenstande, für welche, und zu den Mitteln, mit welchen er gemacht wird. — 3. Wer in kleinen oder doch nur in mäßigen Dingen in der richtigen Weise etwas aufwendet, heißt nicht ein „Megaloprepes“, — so wenig, wie z. B. Odysseus darum ein solcher ist, weil er von sich sagen kann

— — — und oft hab' ich Bettlern gegeben [3]).

— sondern nur der hat auf diese Bezeichnung Anspruch, der in großen Dingen so handelt. Denn der „Megaloprepes“ [4]) ist zwar immer auch ein Freigebiger (Liberaler), der Freigebige dagegen ist darum noch keineswegs ein „Großprächtiger“.

4. Im Bereiche dieser habituellen Charaktereigenschaft wird nun diejenige Ausartung derselben, die in solchem Aufwande zu wenig thut, „Mikroprepie“ genannt, die dagegen, welche zu viel darin thut, führt die Namen Banausie [5]) und Geschmacklosigkeit und wie die Bezeichnungen dieses Fehlers weiter heißen, die nicht sowohl ein Excediren in der Größe des Aufwandes bei Dingen, für die ein großer Aufwand sich gebührt, ausdrücken, sondern nur ein Großprahlen und Großthun bei Dingen, wo es sich nicht gebührt und in einer Weise, wie es sich nicht gebührt. Doch davon werden wir später reden.

5. Der wahre „Großprächtige“ aber ist immer zugleich ein Mann, der da weiß, was sich schickt, denn er weiß zu beurtheilen, was geziemend ist, und versteht es, großen Aufwand auf geschmackvolle Weise zu machen. — 6. Wie ich nämlich im Anfange gesagt habe [6]), wird jede habituelle Eigenschaft bestimmt durch die verschiedenen Ausübungen derselben und durch die Gegenstände, mit denen sie es zu thun hat. Nun sind aber die Aufwandausgaben, die der „Großprächtige“ macht, groß und ihm und der Sache geziemend.

---

3) Odyssee XVII, 420 sagt dies der in Bettlergestalt verhüllte Odysseus zum Antinoos, den er anspricht.

4) Wir könnten etwa sagen „der Großprächtige“.

5) Etwa Ungebildetheit, Rohheit.

6) S. I, Kap. 10. §. 13; II, Kap. 1. §. 7—8.

Folglich müssen auch die Werke [7]) ebensolcher Art sein. Denn nur, wenn dies der Fall ist, darf der Aufwand ein großer und ein dem Werke geziemender heißen. Also: das Werk muß des Aufwandes würdig sein und der Aufwand des Werkes, oder es noch übertreffen.

7—9. Der Beweggrund aber, aus welchem der wahrhaft Großprächtige solchen Aufwand macht, wird das Schöne sein; denn dies haben alle Tugenden gemein. Und noch eins: er muß, was er thut, mit Vergnügen und ohne alles und jedes Bedenken [8]) thun, — denn jede kleinliche Bedenklichkeit ist das Gegentheil der Megaloprepie — und er muß weit mehr sein Augenmerk darauf richten, wie das, was er leisten will, am schönsten und schicklichsten hergerichtet wird, als wie viel es kostet und wie es am wohlfeilsten zu Stande gebracht werden könne.

10. Nothwendig muß also der Großprächtige auch liberal sein, denn auch der Liberale wird aufwenden, was er muß und wie er muß. Allein das „Große" des „Großprächtigen" besteht gerade in diesem was und wie, es ist so zu sagen eine Großheit der Liberalität, die es doch übrigens mit denselben Dingen zu thun hat, und ebendeßhalb wird er mit demselben Aufwande sein Werk großartiger herstellen; denn der Werth [9]) eines geleisteten Werks ist nicht derselbe, als der Werth desselben als Besitzstück betrachtet (in Gelde ausgedrückt). Ein Besitzstück, z. B. Gold, wird am höchsten geschätzt, wenn es den größten Geldwerth hat, ein Werk aber nur nach seiner Großartigkeit und Schönheit. Denn das Anschauen eines solchen erregt Bewunderung, und das Großprächtige charakterisirt sich eben dadurch, daß es Bewunderung hervorruft. Und so bestehet der Werth des Werks, die „Megaloprepie" desselben, in der Großartigkeit.

Kap. 5. Bekk. 11. Unter den Gegenständen, für welche solcher Aufwand gemacht wird, gibt es eine Klasse, welche wir Ehrengaben benennen,

---

[7]) Das, was er mit seinem großen Aufwande leistet, hervorbringt: ein Festzug, ein Tempel, ein Kunstwerk, Denkmal u. dergl.

[8]) So, als ob es nichts wäre (προετικῶς), ohne Reflexion, ob sich etwas sparen ließe.

[9]) *Aristoteles sagt:* „die Tugend" (ἀρετή).

dahin gehört einerseits, was man den Göttern weiht, die Weihegeschenke, Tempelbauten und Opfer, sowie überhaupt alles und jedes, was irgendwie einen Bezug auf Religion und Kultus hat; andererseits alles, was in Bezug auf das gemeine Beste des Staatslebens, aus der wahren Liebe nach Ehre und Ansehn übernommen wird, z. B. wenn es einmal gilt, auf glänzende Weise einen Chor auszustatten, oder eine Staatsgaleere auszurüsten, oder auch der Bürgerschaft seiner Stadt einen Schmaus zu geben[10]. — 12. Bei allen diesen Dingen ist aber, wie schon gesagt[11], die Person zu berücksichtigen, welche den Aufwand macht, welche Stellung sie im Leben einnimmt und welches ihre Mittel sind; denn diese beide müssen in verdientem Ansehen stehen und nicht nur für die Leistung, sondern auch für den Leistenden geziemend sein. — 13. Ein Armer kann darum nicht wohl die Eigenschaft, von welcher wir handeln, haben, denn er besitzt kein Vermögen, wovon er vielen und schicklichen Aufwand machen kann. Versucht er es dennoch, so ist er ein Thor, denn niemand erwartet es von ihm und es kommt ihm nicht zu; alles aber, was so geschieht, wie es sein muß, geschieht der Tugend gemäß[12]. 14. Geziemend aber ist die Bestätigung solcher Handlungsweise für reiche Leute, mögen sie nun ihr Vermögen selbst erworben oder von ihren Vorfahren oder Verwandten überkommen haben, ferner den Hochgebornen, den Großangesehenen u. s. w., denn hohe Geburt, Ansehen und dergleichen sind sämmtlich Dinge, in welchen Größe und Würde liegt. —

15. Solcherlei Bedingungen also gehören vorzugsweise zu einem „Großprächtigen", und solcherlei Gegenstände sind es, in denen sich, wie gesagt, der Aufwand dieser Tugend bethätigt, weil sie die größten und ehrenvollsten sind. Was aber die Bethätigung derselben in Privatverhältnissen anlangt, so gehören hierher alle diejenigen Dinge, die nur einmal im Leben vorkommen, z. B. eine

---

[10] Vergl. Biese a. a. O. II, S. 325, welcher auf Böckh's Staatshaushaltung der Athener I, S. 483 ff. verweist. Vergl. Arist. Polit. V, Kap. 7.

[11] S. oben §. 2.

[12] D. h. nach Maßgabe des Grades, in welchem der Handelnde dazu taugt, befähigt ist.

Hochzeitfeier und dergleichen, oder sonst eine Veranlassung, bei der die ganze Stadt und deren angesehenste Bürger interessirt sind, wie bei der Aufnahme und Bewirthung von Fremden, bei Ehrengeleiten derselben in die Heimat, bei Geschenken und Gegengeschenken; denn nicht für sich ist der Großprächtige zum Aufwandmachen bereit, sondern für das Allgemeine, und solche „Geschenke" an Staatsgäste haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den Weihegeschenken, die man Göttern darbringt [13]).

16. Zu einem Großprächtigen gehört ferner, daß er sich auch ein seinem Reichthum geziemendes Wohnhaus baue. Denn auch ein solches Haus ist gewissermaßen eine öffentliche Zierde. Ferner, daß er für die Werke, die er schafft, um so mehr aufwende, je länger sie zu dauern bestimmt sind, denn diese sind die schönsten.

17. Ferner beobachtet er bei allem, was er thut und leistet, das Geziemende. Denn was zum Beispiel für Götter paßt, paßt nicht auch für Menschen, der Aufwand für ein Heiligthum nicht für ein Grabmal. Ferner ist bei seinem Aufwande im Einzelnen immer jeder Einzelne in seiner Art groß, und wenn freilich das „Großprächtigste überhaupt das ist, was im Großen groß ist, so ist hier (im Einzelnen) wiederum dasjenige das Großprächtigste, was in seiner Art groß ist.

18. Ferner ist ein Unterschied zwischen der Größe des geleisteten Werks und zwischen der Größe des dafür gemachten Aufwandes. Der schönste Ball und das schönste Oelfläschchen sind allerdings großprächtige Kindergeschenke, und doch ist ihr Kostenwerth eine unbedeutende Kleinigkeit. — 19. Darum gehört es zum Charakter des Großprächtigen, in jeder Gattung, wo er etwas thut, es großartig und schicklich zu thun. Denn dann kann es nicht wohl übertroffen werden und entspricht dem darauf verwendeten Aufwande. — Soviel zur Charakteristik des Großprächtigen. —

---

[13]) D. h. das ganze „Publikum", die „Gemeinde", der Staat ist dabei interessirt, daß solche Ehrengeschenke würdig ausfallen. Die Opfer, die der reiche „Großprächtige" hierbei aus seinen Mitteln bringt, sind daher sehr wohl mit den „Weihegeschenken", die man den Staatsgöttern darbringt, zu vergleichen, bei denen ebenso der ganze Staat interessirt ist.

20. Derjenige hingegen, welcher diese Eigenschaft bäuerisch übertreibt, thut dies, wie bereits gesagt [14]), dadurch, daß er Geld aufwendet, wo es nicht erforderlich ist. Er wendet nämlich gerade bei kleinen Veranlassungen große Summen auf und macht Staat auf unharmonische Art [15]), indem er z. B. Eranisten [16]) wie Hochzeitgäste bewirthet, und wenn er bei der übernommenen Ausstattung eines komischen Chors beim Aufzuge der Chormitglieder Purpurdecken ausbreiten läßt, wie dies die Megarenser thun [17]). Und zwar wird er alles dies und dergleichen nicht thun, weil er es für schön hält, sondern weil er sich mit seinem Reichthum zeigen will, und weil er dafür bewundert zu werden meint, wie er denn eben überhaupt da, wo es Pflicht wäre, viel aufzuwenden, geringen, und wo geringer Aufwand erforderlich ist, großen macht.

Kap. 6. Bett.

21. Sein Gegensatz, der kleinliche Knicker (der Mikroprepes), wird dagegen in allen Stücken immer es an etwas fehlen lassen, und selbst wenn er die größten Ausgaben auf etwas wendet, wird er es an einer Kleinigkeit fehlen lassen und dadurch das Schöne an seinem ganzen Thun und Werke verderben; er wird bei allem, was er thut, immer zögern und bedenken, wie er es mit dem möglichst geringen

---

14) S. oben §. 4 dieses Kapitels.

15) Im Texte steht: „wider die Singweise" (παρὰ μέλος), wozu der griech. Erklärer bemerkt: „dies sei eine sprichwörtliche Redensart, die das bezeichne, daß jemand etwas nicht auf schickliche Weise thue". Ein solcher wird nämlich mit einem Menschen verglichen, der beim Singen eines Liedes die Singweise nicht trifft, oder unnütze Schnörkel dabei anbringt.

16) Eranisten heißen die Mitglieder eines Eranos, d. h. einer Gesellschaft, die sich zusammengethan hat, um gesellige Schmäuse auf gemeinsame Kosten zu bereiten, oder sonst eine Festlichkeit zu begehen. Solche Verbindungen (Kränzchen, Picknicksgenossenschaften) waren in den demokratischen Staaten der Hellenen sehr häufig und verbanden mit jenen geselligen auch wohl politische Zwecke. Vgl. Böckh, Staatshaushalt der Athener I, S. 264. Ihre Schmäuse waren die einfachsten aller Art von Gastereien (S. die Ausleger zu Homers Odyssee I, 225 ff. und Athenaios Deipnos. VIII, Kap. 43, §. 362 e.); es war also geschmacklos und zeugte von bäurischer Prunksucht, wenn jemand dabei einen Aufwand machte, als gälte es ein Hochzeitfest.

17) Gleichfalls ein Beispiel von unschicklichem Luxus und geschmacklosem Prunkaufwande. *Die nähere Untersuchung über dasselbe würde hier zu weit führen.*

Kostenaufwande thun könne, und wird dabei immer noch über den gemachten Aufwand jammern und bei Allem glauben, daß er doch eigentlich mehr thue, als er nöthig habe. — Diese beiden Handlungsweisen sind nun in der That Laster, nur daß sie nicht geradezu den damit Behafteten Schande bringen, weil sie doch ihren Nebenmenschen nicht groß schaden und nicht allzusehr das allgemeine Sittlichkeitsgefühl beleidigen.

Drittes Kapitel.

Was die Großgesinntheit betrifft [1]), so sehen wir schon aus der sprachlichen Bezeichnung selbst, daß sie sich auf große Dinge bezieht; betrachten wir also zuerst, welcher Art von (großen) Dingen dies sind.

2—3. Es macht dabei durchaus keinen Unterschied, ob wir diese Eigenschaft (Habitus) selbst oder den Menschen beschreiben, der sie hat. Allgemein gilt für großgesinnt derjenige, welcher sich großer Dinge werth hält und ein Recht dazu hat, dies zu thun; denn wer es ohne dieses Recht thut, ist ein Narr, und wo wir von Leuten sprechen, die eine Tugend besitzen, da sprechen wir nicht von Narren und Unvernünftigen.

4—5. Der Hochsinnige ist also ein Mann, der so denkt und empfindet, wie ich gesagt habe. Denn der, welcher zwar auch Ansprüche und Verdienste, aber kleine hat, und dieser sich werth hält, heißt und ist ein besonnen Selbstbewußter, großsinnig aber nicht; denn die Großgesinntheit bewegt und zeigt sich in großen Verhältnissen, wie ja auch die ideale Schönheit sich nur in einem großen

---

[1]) „Bei den bisher entwickelten Tugenden zeigten sich diejenigen Triebe wirksam, welche sich offenbarten, theils in dem Streben nach Lust und in dem Fliehen der Unlust, theils in dem Streben nach Besitz und Reichthum. Es bleibt nun noch übrig der Trieb, der die Menschen darnach streben macht, seine Persönlichkeit von andern anerkannt zu sehen. Diesem Triebe entspricht die Tugend der „Megalopsychie", d. h. der Hochgesinntheit (Großgesinntheit, Hochsinn, Groß- und Hochherzigkeit).

Körper darstellt [2]), während kleine Menschen niedlich und wohlproportionirt sein können, schön aber nicht.

6—7. Ein Mensch aber, der eine große Meinung von sich und seinen Verdiensten hat, während er dazu gänzlich unberechtigt ist, ist ein eitel aufgeblasener; wohingegen ein Mensch, der nur seine sonst begründeten Ansprüche über deren Maß steigert, noch nicht immer ein solcher eitel aufgeblasener ist. Wer aber Geringeres beansprucht, als er werth ist, der ist ein Kleingesinnter, mögen nun die Dinge, auf die ihm sein Werth Anspruch gibt, den er selbst verkleinert, große oder mittelmäßige, oder selbst auch nur kleine sein. Freilich trifft diese Bezeichnung vorzugsweise denjenigen, der bei wirklich großen Ansprüchen sich in solcher Weise unterschätzt; denn hier fragt man billig: was würde er erst thun, wenn er wirklich nicht so große Ansprüche zu erheben berechtigt wäre?

8. Was nun den Großgesinnten betrifft, so ist er, was die Größe seiner Ansprüche anlangt, ein Extrem, dadurch aber, daß er sie, so wie es nöthig, geltend macht, hält er die richtige Mitte ein; denn er schätzt sich nach Gebühr und Werth, während die beiden andern dagegen in ihrer Selbstvertheidigung zu viel oder zu wenig thun. — 9. Wenn er sich denn also bei begründeten Ansprüchen großer Dinge würdig schätzt und unter dem Großen immer vorzugsweise des Größten, so kann sein Streben vorzugsweise nur auf Eins gerichtet sein. — 10. Es bezieht sich nämlich sprachlich der Ausdruck Werth auf die äußeren Güter. Als deren größtes dürfen wir mit Fug dasjenige bezeichnen, welches wir den Göttern zutheilen, wonach die in hohem Ansehen und hoher Stellung befindlichen Personen

[2]) Dies ist ein ästhetischer Fundamentalsatz bei Aristoteles, über welchen man Arist. Poetik Kap. 7. §. 4; Kap. 6. §. 2; Politik VII, Kap. 4. §. 6 und meine Anmerk. daselbst nachsehen mag. Was speziell die Schönheit des menschlichen Leibes anbetrifft, so ist sie auch in der Anschauungsweise der beiden ältesten griechischen Dichter, Homer (Odyss. XIII, 289) und Hesiod (Schild des Herkules V. 3) immer mit Größe und Gestalt verbunden gedacht. Uebrigens ist zu bemerken, daß Aristoteles mit dem Worte „Größe“ (μέγεθος) in ästhetischer Beziehung sowohl extensive, als intensive Größe, oder auch Beides zusammen bezeichnet. Vergl. Rhetorik II, Kap. 8. §. 8; II, Kap. 18. §. 4; III, Kap. 9. §. 3.

Verlangen tragen, und was als Siegerlohn für die schönsten Thaten gilt. Solch ein Ding ist nun die Ehre (der Ruhm), denn sie ist offenbar das größte aller äußeren Güter [3]). Die verschiedenen Arten der Ehre und Schande also sind es, auf deren Gebiete sich der Hochsinnige verhält, wie er muß. — 11. Ja, es leuchtet ohne weiteres Philosophiren ein, daß die Großgesinnten es mit der Ehre zu thun haben; denn die Ehre ist es, auf die alle großen Menschen Anspruch erheben, nur daß es nach richtigem Verhältniß ihres Werthes und ihrer Würdigkeit geschieht.

12—13. Der Kleingesinnte aber bleibt zurück hinter dem Richtigen, ebensowohl in Bezug auf seine eigene Person, als auch in Bezug auf die Dignität des Großgesinnten [4]). Der eitel Aufgeblasene dagegen überschreitet einerseits das Maß des Richtigen in Bezug auf seine Person, ohne doch darum über den Großgesinnten hinauskommen zu können. — 14. Der Großgesinnte wird also immer, da er ja eben wirklich des Größten würdig ist, der Beste sein; denn immer ist eines Größeren der Bessere würdig, des Größten also auch der Beste. Daraus folgt also, daß der wahrhaft Großgesinnte nothwendig gut sein muß, und man kann auch wohl als allgemein geltende Ansicht annehmen, daß das in jeder Tugend Große zum Wesen des Großgesinnten gehört; 15. und so dürfte es denn z. B. auch wohl in keiner Weise mit dem Charakter des Großgesinnten stimmen, Hals über Kopf die Flucht zu ergreifen und ebensowenig, Unrecht zu thun. Denn aus welchem Beweggrunde wird der Niedrige handeln, in dessen Augen nichts groß erscheint? [5]) Und wollte

---

[3]) Wörtlich übersetzt von keinem Geringern, als von unserm — Schiller:

Von des Lebens Gütern allen,
Ist der Ruhm das Höchste doch!
Mag der Leib in Staub zerfallen,
Lebt der große Name noch.

Die Ehre nennt ein griech. Stoiker das „Ehrengeschenk" (γέρας) der Tugend. S. Stob. flor. II, 1, p. 208. — Vgl. unten §. 15.

[4]) D. h. hinter der Würde, mit der unter seinen Umständen ein Großgesinnter fühlen und handeln würde. Garve.

[5]) D. h. für den sich alles Große und Schöne des Handelns von selbst versteht.

man diese Betrachtung weiter in Bezug auf die einzelnen Tugenden [6]) verfolgen, so würde sich ergeben, daß der Großgesinnte als ein durchaus lächerliches Wesen erscheinen müßte, wenn er nicht zugleich dabei auch ein sittlich guter Mensch wäre. Er würde ja auch nicht einmal Ehre verdienen, wenn er ein Schlechter wäre. Denn die Tugend ist es ja, deren Kampfpreis die Ehre ist [7]), und die, denen sie zuerkannt wird, sind die Guten.

16. Somit erscheint die Großgesinntheit so zu sagen als krönender Schmuck aller andern Tugenden; denn sie macht dieselben größer, und ist andrerseits doch wieder selbst nicht gedenkbar ohne jene. Darum ist es schwer, in Wahrheit [8]) ein Großgesinnter zu sein; denn es ist unmöglich, ohne die Totalität aller Tugenden [9]).

17. Also, wie gesagt, Ehrenbezeugungen und deren Gegentheil sind es hauptsächlich, mit denen es der Großgesinnte zu thun hat, und zwar wird er über solche Ehrenbezeugungen, welche ihm bei großen Anlässen [10]), und zwar von tüchtigen Männern [11]) dargebracht werden, jene maßvolle Freude empfinden, die aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß ihm dieselben gebühren, oder selbst noch hinter seinem Verdienste zurückbleiben, — denn für die vollkommene Tugend kann es nicht wohl eine ihr entsprechende Ehre geben, — allein auch solche [12]) wird er sich gefallen lassen, im Hinblick darauf, daß die, welche sie ihm bieten, ihm nichts anderes darzubringen haben. Dagegen die Ehre, welche ihm Hinz und Kunz erweisen und bei geringfügigen Anlässen, wird ihm völlig gleichgültig sein,

---

[6]) Außer den beiden bereits angeführten, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

[7]) S. oben §. 9.

[8]) D. h. in der vollen und wahren Bedeutung des Worts.

[9]) Oder wie Aristoteles sagt: ohne Kalokagathie. Vergl. Arist. Eudem. VII, 15, Magna Moral. II, 9. Vergl. unten X, Kap. 9. §. 3. —

[10]) Es ist gar keine Frage, daß hier *ἐπὶ μεγάλοις* und nicht *ἐπὶ μεγάλαις* zu lesen ist, wie schon Schweighäuser und Korai gethan haben. Nur bei großen Anlässen, d. h. für große Thaten will der Großgesinnte geehrt sein, nicht für kleine, wie Aristot. ausdrücklich weiterhin sagt.

[11]) Es ist das laudari a laudato viro des alten römischen Dichters Nävius.

[12]) *Die seinem Verdienste nicht entsprechen.*

denn solche Ehrenbezeugungen sind seiner nicht würdig. Ebenso werden ihn auch Schimpfbezeugungen gleichgültig lassen, denn von solchen wird überhaupt ihm gegenüber nie mit Recht die Rede sein können.

18. Also der hauptsächliche Gegenstand, wie gesagt, mit dem es der Großgesinnte zu thun hat, sind Ehrenbezeugungen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß er sich auch da, wo es sich um Reichthum, Herrschermacht und überhaupt um äußeres Glück oder Unglück handelt, wie sein Loos auch fallen möge, maßvoll verhalten wird, und weder beim Glück in seiner Freude, noch beim Unglück in seiner Betrübniß das Maß überschreiten wird, — ist doch selbst sein Verhältniß zur Ehre nicht ein solches, daß er sie für ein absolut Höchstes hielte; — denn alle Herrschergewalt und aller Reichthum sind eben nur, weil sie Ehre gewähren, wünschenswerthe Dinge, und so wollen denn auch die, welche sich im Besitze derselben befinden, um derselben willen geehrt werden. Ein Mann nun aber, in dessen Augen, wie wir sahen, selbst Ehre nur etwas Geringes ist, für den muß auch alles andere nur geringen Werth haben, — darum gelten denn auch die Großgesinnten für Hochmüthige [13].

Kap. 8. Bett. 19. Nach der allgemeinen Ansicht hält man dafür, daß aber auch die äußeren glücklichen Umstände zur Großgesinntheit beitragen. Denn die, welche von edlem Geschlechte stammen, und die, welche im Besitz von Herrschermacht oder von Reichthum sind, gelten für Leute, welche Anspruch auf Ehre haben. Denn sie befinden sich in einer Lage, welche sie über andere erhebt, und jedes Ding oder Wesen, was durch ein Gut sich in solcher über andere erhabener Lage befindet, ist um so viel geehrter, als es eben über andere erhaben ist, und so bewirken denn auch Glücksgüter solcher Art, daß die, welche sie besitzen, sich großsinniger dünken, weil ihnen nämlich von manchen Leuten Ehre gezollt wird. In Wahrheit jedoch ist es nur der Tugendhafte (der Gute) allein, dem Ehre gebührt. —

---

[13]) Der griech. Ausdruck ὑπερόπτης (wörtlich: Ueberseher), mit dem die Menschen gemeiniglich den Großsinnigen zu bezeichnen pflegen (δοκεῖ), bedeutet einen Menschen, der über Dinge hinweg sieht, die den Blick der gewöhnlichen Menschen zauberhaft fesseln.

20. Bei wem aber zufällig alles Beides[14]) vorhanden ist, der wird in noch höherem Grade der Ehre werth geachtet. Menschen dagegen, die ohne Tugend[15]) solche Güter besitzen, sind weder selbst berechtigt, sich großer Dinge würdig zu halten, noch drückt man sich richtig aus, wenn man sie „Großsinnige" nennt, denn das geht nicht an ohne Tugend. — 21. Wohl aber sind es eben die Besitzer solcher Güter, welche zu Hochmüthigen und Uebermüthigen werden. Denn ohne Tugend ist es kein leichtes Ding, die äußeren Glücksgüter mit sicherem Takte[16]) zu ertragen. Menschen aber, die nicht im Stande sind, sie so zu ertragen und doch dabei vermeinen, über die andern erhaben zu sein, verachten einerseits diese ihre Nebenmenschen, und lassen andrerseits ihr eigenes Handeln von der Laune des Zufalls abhängen. Sie ahmen nämlich den Großgesinnten nach, ohne doch ihm ähnlich zu sein, und thun dies also da, wo sie dazu vermögend sind; sie lassen also die tugendhaften Thaten (des Großsinnigen) ungethan und verachten bloß ihre Nebenmenschen. 22. Allein wenn der Großgesinnte verachtet, so thut er es mit Berechtigung, — denn er beurtheilt die Dinge und Menschen der Wahrheit gemäß, während die Masse (der Adelsstolzen und Geldsäcke) sich von zufälligen Eindrücken leiten läßt.

23. Der Großgesinnte ist ferner nicht ein Mensch, der sich bei kleinen Anlässen in Gefahren begibt, wie er auch nicht ein Liebhaber von Gefahren überhaupt ist, aber wohl ein Mann, der großen Gefahren zu begegnen weiß, und wenn es da gilt, da achtet er sein Leben nicht, weil er nicht das Leben unter allen Umständen für etwas Werthvolles hält. 24. Er ist ferner der Mann danach, gerne andern wohlzuthun, während es ihn beschämt, wenn er Wohlthaten empfängt, denn jenes ist Zeichen von Ueberlegenheit, dieses von Inferiorität; und darum ist er auch geneigt, in solchem Falle empfangenes Gut mit Wucherzinsen zu vergelten, denn dadurch wird letztlich

---

14) Tugend und Glücksgüter.

15) Ohne eigene persönliche Würdigkeit.

16) Gr. ἐμμελῶς = so daß man nicht aus dem Geleise der Melodie kommt.

der, welcher ihm etwas geleistet hat, sein Schuldner und er selbst der wahre Wohlthäter sein.

25. Auch gelten sie für Leute, welche ein gutes Gedächtniß haben für die, welchen sie wohlgethan haben, dagegen für die, von welchen sie Wohlthaten empfangen haben, nicht. Denn der Empfänger einer Wohlthat steht immer etwas unter dem, der ihm wohlgethan hat, und der Großsinnige ist doch darauf gestellt, über andere erhaben zu sein. Darum hört er sich auch an jenes gern, an dieses dagegen ungern erinnern. Deßhalb, meint man, zähle auch (bei Homer) die Thetis gegen Zeus nicht die Wohlthaten auf, die sie ihm erwiesen[17]; und ebenso erwähnten auch die Lakedämonier den Athenern gegenüber nicht ihrer denselben geleisteten Dienste, sondern nur der von ihnen empfangenen Wohlthaten[18].

26. Zum Charakter des Großgesinnten gehört es ferner, daß er Niemanden, oder doch nur sehr ungern, in Anspruch nimmt, während er selbst dagegen stets zum Dienste leisten bereit ist; ferner, daß er gegen die Hochangesehenen und in glücklichen Umständen Befindlichen hochgemuth auftritt, während er Leute mittleren Standes freundlich als seines Gleichen behandelt; denn über jene hervorzuragen ist schwer und seiner Würde gemäß, über diese leicht, und jenen seine Würde bemerklich zu machen ist nichts Unedles, während das Gleiche Geringen gegenüber zu thun, von gemeiner Denkart zeugt,

---

[17]) Achill bei Homer (Il. I, 394 ff.) will, daß seine Mutter Thetis dem Zeus die großen Dienste, die sie ihm geleistet und die er daselbst aufzählt (V. 395—407) ins Gedächtniß rufe, um ihn dadurch zu bewegen, ihres Sohnes verletzte Ehre zu rächen. Aber die klügere Mutter geht bei ihrer Zusammenkunft mit dem höchsten Gotte über diesen Punkt mit bescheidener Andeutung hinweg (I, 503) und legt das Hauptgewicht auf Zeus' Macht und Gerechtigkeit, die nicht zulassen würden, daß „sie allein verachtet unter den Göttinnen dastehe".

[18]) Dies bezieht sich, wie Aspasios bemerkt, auf eine Gesandtschaft der Lakedämonier an die Athener, welche deren Hülfe gegen die Thebaner in Anspruch nehmen sollte, und dabei in der hier bezeichneten Weise verfuhr. So erzählte ein Schüler des Aristoteles, sein Neffe Kallisthenes (S. Stahr Aristotelia Th. I, 101—106; 121—130) in seiner „Hellenischen Geschichte" in X Büchern, welche die Jahre 390—356 v. Christo umfaßte, und aus der Aristoteles diesen Zug entnahm.

wie wenn man den Schwachen gegenüber seine Stärke geltend macht. — 27. Ferner charakterisirt es ihn: daß er sich nicht zu Orten und Gelegenheiten hinzudrängt, worauf viel Werth gelegt wird, oder wo andere bereits die erste Rolle spielen[19]); daß er überhaupt sich nur langsam und zögernd regt, außer wo es eine große Ehre oder ein großes Werk gilt, oder ein Werk, das wenige zu verrichten im Stande sind, während es zu den großen gehört, die einen Namen machen. — 28. Er muß ferner nothwendig ein offener Feind und ein offener Freund sein, denn sein Gefühl verstecken thut nur einer, der sich fürchtet. Ihm muß an der Wahrheit mehr liegen, als an der Meinung der Menschen, und sein Reden und sein Handeln immer vor aller Welt offen sein, denn er ist ein Freimüthiger, weil er auf die Menschen herabsieht, und deßhalb ist er auch immer geneigt, die Wahrheit zu sagen, außer in Fällen, wo er ironisch seine wahre Meinung zurückhält, eine Rolle, die er dem großen Haufen gegenüber wohl spielen mag. — 29. Ferner charakterisirt es ihn, daß er es nicht über sich zu gewinnen vermag, sich im Leben von einem andern beeinflussen zu lassen, es wäre denn von einem Freunde; denn solche Abhängigkeit ist etwas Sklavisches, deßhalb haben auch alle Schmeichler eine Dienstbotengesinnung, und alle Menschen von niedriger Gesinnung sind Schmeichler. — 30. Auch setzt ihn nichts leicht in Staunen, weil es für ihn nichts Großes gibt[20]), und ebenso wenig ist er nachtragend, wenn er beleidigt ist, denn es liegt nicht im Wesen des Großgesinnten, etwas in der Erinnerung wiederzukäuen, zumal Widerwärtiges, sondern vielmehr darüber wegzusehen. — 31. Auch liebt er nicht, über Persönlichkeiten zu sprechen, denn er wird nicht einmal von sich selbst gern reden mögen, geschweige denn von andern; liegt ihm doch nicht daran, weder daß man ihn lobt, noch daß die andern getadelt werden. Und so ist er denn andrerseits auch nicht geneigt, Lobsprüche zu spenden, weil er ebensowenig Neigung hat, von andern, selbst nicht einmal von seinen Feinden,

---

[19]) Der Eitle thut das Gegentheil. S. §. 36.

[20]) So ist Horazens Nil admirari gemeint. Der „Philister" (ταπεινός) erstaunt über Alles.

Uebles zu sagen, es wäre denn, daß ihn ihr Uebermuth herausforderte [21]).

32. Am allerwenigsten hat er die Neigung, über Lebensnothwendigkeiten [22]) oder sonst über Kleinigkeiten zu jammern und um Abhülfe zu bitten, denn das schickt sich nur für einen Menschen, der um solche Dinge eifrig bekümmert ist. 33. Er ist ferner ein Mann, der, was den Besitz betrifft, mehr auf das Schöne, auch wenn es keinen Ertrag bringt, Werth legt, als auf das, was Ertrag und Vortheil bringt; denn eine solche Denkweise bezeichnet den Selbstgenügsamen [23]).

34. Selbst im Aeußern nimmt man allgemein an, daß der Gang des Großgesinnten langsam, seine Stimme tief und gewichtig und seine Sprechweise gehalten sei. Denn ein Mensch, dem weniges wichtig ist, ist nicht zur Eile geneigt, und der nichts für groß ansieht, strengt sich nicht mit der Stimme an. Alles laute und scharfe Sprechen und alles schnelle Wesen hat darin [24]) seinen Grund.

Ein solcher also ist der Großgesinnte.

Kap. 9. Bekk. 35. Derjenige hingegen, welcher in der Schätzung seiner selbst zu wenig thut, ist ein Kleingesinnter, der, welcher zuviel thut, ein Aufgeblasener. Böse im eigentlichen Sinne sind allerdings auch diese beiden nicht [25]), weil sie nicht darauf ausgehen, andern Uebles zu thun; aber ihre Eigenschaften sind jedenfalls fehlerhafte. Denn der Kleingesinnte, der doch dabei etwas werth ist, beraubt

---

21) Es kann auch heißen: „es wäre denn, um sie zu demüthigen!" So erklärt Aspasios.

22) Man denke an die endlosen Gespräche und Klagen unserer Frauen und altweiberhaften Männer über hohe Butter- und Fleischpreise, Dienstbotenungeschicklichkeit u. dergl., die selbst einem, der noch lange kein Aristotelischer „Großsinniger" ist, das Dasein in Gesellschaften oft zur Hölle machen. Das von Aristoteles gewählte Wort „jammern" ist sehr bezeichnend.

23) Der sich selbst genügt, der nichts nöthig hat, um anständig zu leben, als was er besitzt.

24) Nämlich in dem Gegentheil solcher Anschauungsweise, d. h. hat darin seinen Grund, daß einer auf sehr viele Dinge Werth legt, alles wichtig nimmt und eifrig dahinter her ist. —

25) Das „auch" bezieht sich auf das Kap. II, §. 22 dieses Buchs Gesagte.

sich dessen, was er werth ist, und erscheint in dem Lichte eines Menschen, der etwas Schlechtes an sich hat, weil er sich selbst nicht des Guten, das ihm zukommt, würdig schätzt; auch beweist er, daß er selbst nicht weiß, wer er ist, denn sonst würde er Verlangen tragen nach den Dingen, deren er würdig ist, da es ja Güter sind. Im Leben gelten nun zwar solche Leute nicht für Tröpfe, sondern vielmer für Zaghafte [26]). Allein eine solche Meinung von ihnen mag nichts desto weniger dazu beitragen, sie noch tiefer herabzubringen. Denn (sagt man) jeder strebt doch nach dem, was ihm zukommt, sie aber halten sich auch von den Thaten und Bestrebungen, welche schön sind, zurück, als ob sie dazu nicht berechtigt wären, und ebenso von allen äußeren Gütern.

36. Die Aufgeblasenen dagegen sind wirklich Tröpfe und Menschen, die über sich selbst in Unwissenheit sind, und zwar in eklatanter Weise. Denn in der falschen Meinung, daß ihnen das gebühre, drängen sie sich zu allen Auszeichnungen, und fallen dann letztlich durch. Sie putzen sich auf in Kleidung und Haltung und dergleichen, und sind darauf versessen, daß ihre guten Glücksumstände vor aller Welt Augen sichtbar werden, und reden von und über sich, in der Meinung und Absicht, durch dieses Alles geehrt zu werden.
37. Als Gegensatz stellt man der Großgesinntheit vielmehr die Kleingesinntheit gegenüber, als die Aufgeblasenheit, denn jene kommt häufiger vor und ist ein schlimmerer Fehler [27]).

---

[26]) Die Lesart vieler Handschriften νοεροὶ (statt ὀκνηροί, was Bekk. beibehalten hat, ist nach P. Vettori's Auseinandersetzung gewiß die richtige. Das Wort bezeichnet diese „Kleingesinnten" als Menschen, die vor lauter ängstlichem Reflektiren über sich nie zu einer Selbstgewißheit über sich und die Dinge kommen. Sie sind die „von des Gedankens Blässe angekränkelten", und Shakespeare's Hamlet ist nach einer Seite ein richtiger νοερός = ein sich selbst unterschätzender Grübler.

[27]) Weil das Correctiv für sie schwieriger ist, als für die Aufgeblasenheit. Denn der Aufgeblasene wird fast immer überführt, daß er ein eitler Narr ist, oder kann doch leicht überführt werden. Schwerer dagegen ist es, einen Menschen zu der Einsicht zu bringen, daß er sich zu wenig zutraue, sich zu gering anschlage. — Dies ganze Kapitel ist eins der herrlichsten in der Aristotelischen Ethik, ein wahrer Edelstein in dem Kunstwerke seiner Seelenkunde und Morallehre. Alte und neue Ausleger haben vom christlichen Standpunkte vergebens

Viertes Kapitel.

Die Großgesinntheit hat es also, wie gesagt, mit Ehre hohen Grades zu thun. Nun scheint es aber, daß es auch im Bereiche der Ehre eine Art von Tugend gibt, wie bereits in den ersten Vorträgen gesagt wurde[1]), von der man füglich sagen kann, daß sie zu der Großsinnigkeit so ziemlich in demselben Verhältnisse steht, wie dort die Freigebigkeit (Liberalität) zu der edlen Großprächtigkeit. Beide nämlich, sowohl die Liberalität als die hier gemeinte Tugend, halten sich von dem Bereich des Großen fern, und setzen uns dagegen im Betreff der gewöhnlichen und geringfügigen Dinge und Verhältnisse in die richtige Disposition.

2. Wie es nun also beim Nehmen und Ausgeben von Geld und Geldeswerth ein Mittelmaß und ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, so gibt es auch beim Begehren nach Ehre ein Mehr oder Weniger, als recht ist, und eine Berücksichtigung des Woher und des Wie. 3. Denn den Ehrbegierigen tadeln[2]) wir als einen Menschen, der mehr, als recht ist, und für Dinge, für welche es nicht recht ist, nach der Ehre begehrt, den Ehrgeizlosen dagegen als einen Menschen, der nicht einmal darauf gerichtet ist, sich wegen schöner Thaten Ehre zu erwerben. — 4. In manchen Fällen dagegen brauchen wir die Bezeichnungen ehrbegierig und ehrgeizlos wieder als ein Lob, nennen ehrbegierig einen mannhaften und das Schöne (Edle) liebenden, und ehrgeizlos einen bescheidenen und maßvollen Menschen, wie ich das auch bereits in den ersten Vorträ-

---

versucht, diese großartigste Schätzung und Schilderung menschlicher Großsinnigkeit anzufechten. Die Geschichte der Menschheit und alle großen Menschen in ihr hält sie aufrecht und bestätigt die Lehre des Denkers von Stagira, der hier, ohne es zu wollen, sich selbst geschildert hat.

1) S. oben Buch II, Kap. 7. §. 8. Die Art und Weise, wie hier Aristoteles, auf Früheres zurückweisend, sich ausdrückt, spricht deutlich für den Charakter von Vorlesungen, nicht von einem Buche.

2) D. h. wir brauchen das Wort „ehrbegierig" (φιλότιμος) bald im tadelnden Sinne, bald (s. §. 4) im lobenden.

gen gesagt habe[3]). Es ist aber klar, daß, da der Ausdruck „begierig nach dem und dem“[4]) in der Sprache verschiedene Bedeutungen hat, wir auch den Ausdruck „ehrbegierig“ nicht immer auf ein und dasselbe Subjekt anwenden, und also wenn wir ihn im lobenden Sinne gebrauchen, damit einen Menschen bezeichnen, der mehr nach Ehre begehrt, als die große Masse der Menschen, dagegen im tadelnden Sinne damit ausdrücken, daß einer mehr nach Ehre begehrt, als er sollte. Weil nun hier das richtige Mittelmaß in der Sprache keine Bezeichnung hat, so beanspruchen, wie es scheint, die beiden Extreme diese gleichsam leere Stelle. Allein überall, wo es ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, muß auch das betreffende Mittelmaß vorhanden sein. — 5. Nun steht aber fest, daß die Menschen in ihrem Begehren nach Ehre ebensogut über das, was sein soll, hinausgehen, als hinter demselben zurückbleiben, und manchmal auch wieder das rechte Maß beobachten. Dieses letztere Verhalten nun wird gelobt, als ein Mittelmaß im Verhalten der Menschen zur Ehre, das in der Sprache keine Bezeichnung hat; es erscheint, gegen den Ehrgeiz gehalten, als Ehrgeizlosigkeit, gegen die Ehrgeizlosigkeit gehalten, als Ehrgeiz, gegen beide zusammen gehalten, gewissermaßen als Beides[5]). Das nämliche scheint auch bei den andern Tugenden der Fall zu sein, nur daß hier in unserem Falle die Extreme einander entgegengesetzt zu sein scheinen, weil für den, der die richtige Mitte hält, in der Sprache keine Bezeichnung vorhanden ist.

---

[3]) S. oben II, Kap. 7. §. 8—9, wo er auf diese spätere Ausführung verwies.

[4]) Im Griechischen ist dies ein Wort (φιλοτοιοῦτος), welches Aristoteles gebildet zu haben scheint.

[5]) D. h. beide Extreme können zuweilen den Schein der Tugend (des Mittelmaßes von beiden) annehmen. S. Biese II, S. 308—309.

[6]) Wir sehen, daß Aristoteles im vorigen Kapitel die Extreme der „Kleingesinntheit“ und der „Aufgeblasenheit“ nicht im Gegensatze zu einander, sondern zu ihrer Mitte, der „Großgesinntheit“, betrachtete. Dies kann er hier nicht, weil die richtige Mitte hier keinen Namen in der Sprache hat; daher erscheinen hier die Extreme einander direkter entgegengesetzt.

Fünftes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. Sanftmuth ist das Wort für das Mittelmaß im Bereiche der Bethätigungen des Zorns; da aber für den hier die Mitte Haltenden die Sprache keine entsprechende Bezeichnung hat, und für die Extreme eigentlich auch nicht, so wenden wir den Ausdruck „Sanftmuth" auf den an, der hier die Mitte hält, obschon jener Ausdruck sich zu den Extremen des Mangels hinneigt[1]), für das in der Sprache der bezeichnende Ausdruck fehlt. — 2. Das Extrem des Uebermaßes könnte als Zornmüthigkeit bezeichnet werden; denn die Gemüthsaffektion selbst ist und heißt Zorn, der Dinge aber, die ihn im Menschen hervorbringen, gibt es sehr viele und verschiedenartige.

3. Wer sich nun erzürnt über Dinge, über welche er soll, und gegen Personen, gegen welche er soll, ferner wie und wann und wie lange er soll, der wird gelobt, und den kann man also „sanftmüthig" nennen, insofern die Sanftmuth für etwas Löbliches gilt. Der Sanftmüthige geht nämlich darauf aus, sich nicht in Aufregung setzen und nicht von der Leidenschaft fortreißen zu lassen, sondern stets den Vorschriften der Vernunft in Bezug auf Anlaß und Dauer seines Zornes zu folgen. — 4. Fehlt er, so geschieht es mehr nach der Seite des Zuwenig hin; denn der Sanftmüthige ist nicht zum Strafen und Rächen, sondern vielmehr zum Verzeihen geneigt.

5—6. Dagegen das Extrem des Zuwenigthuns im Zürnen, mag man es nun Zornlosigkeit oder sonstwie nennen, erfährt Tadel. Denn Menschen, die nicht zürnen über Dinge, worüber man sich erzürnen muß, gelten für Tröpfe, und ebenso die, welche nicht zürnen wie, wann und gegen wen es sich gehört. Denn von einem solchen meint man, er bemerke das nicht und werde davon nicht schmerzlich affizirt, und weil er nicht in Zorn geräth, sei er kein Mensch, der Beleidigungen abzuwehren wisse, da es doch das Zeichen einer knechtischen Natur ist, Beschimpfungen hinzunehmen und seine Angehörigen von andern ruhig mißhandeln zu lassen.

---

[1]) D. h. des Zuwenigthuns im Zürnen.

7. Das Extrem des Uebermaßes andrerseits findet statt in Bezug auf sämmtliche oben angegebene Punkte; denn man kann auf Personen und über Dinge zürnen, auf die und über die man nicht sollte, und stärker als man sollte, und schneller und längere Zeit, als man sollte. Nur findet sich das alles insgesammt nicht immer in ein und derselben Person vereinigt, weil das unmöglich sein kann; denn das absolut Schlimme vernichtet zugleich sich selbst, und wo es in einer Gesammtsumme vereinigt auftritt, da wird es unertragbar.

8. Was nun die Zornmüthigen betrifft, so erzürnen sie sich einerseits schnell und gegen Personen und über Dinge, wo sie es nicht sollten und stärker als sie sollten, sie hören aber auch leicht auf zu zürnen, und das ist denn auch die beste Eigenschaft, die sie haben. Der Grund davon ist bei ihnen, daß sie ihren Zorn nicht in sich verschließen, sondern sofort gegen den, der sie reizt, in Folge ihrer schnellen Reizbarkeit offen herausfahren, und sich dann alsbald wieder zufrieden geben. — 9. Das Uebermaß der schnellen Reizbarkeit sind die Jähzornigen und bei jeder Gelegenheit und über Alles Zornmüthigen, woher auch ihr Name rührt[2]). — 10. Die „Bittern“[3]) dagegen sind schwer versöhnlich und zürnen lange Zeit; denn sie verschließen ihren Zorn in sich. Der Zorn findet aber Beruhigung, wenn er seinem Herausforderer vergolten hat; denn die genommene Genugthuung macht den Zorn im Menschen aufhören, indem sie statt des Schmerzgefühls ein Wohlgefühl in ihm hervorruft. So lange dies nicht geschehen ist, behalten sie das beschwerende Gefühl für sich, denn weil es nicht zu Tage tritt, redet ihnen auch Niemand gut zu, und bis in einem solchen Menschen der Zorn verkocht, dazu gehört lange Zeit. Solche Leute sind also für sich selbst und für ihre allerbesten Freunde die schwerste Last.

11. Schwerlebige[4]) endlich heißen wir diejenigen, welche

---

2) Sie heißen nämlich auf Griechisch ἀκρόχολοι, d. h. wörtlich Leute, deren Galle aufs Aeußerste, bis zum Extrem, erregbar ist.

3) Das sind die Verbissenen, Verbitterten.

4) Das griech. Wort heißt wörtlich „schwere“, d. h. Menschen, mit denen schwer auszukommen ist, schwerlebige, die alles schwer nehmen (χαλεπαίνειν), über alles schwer ergrimmen und ihren Grimm nicht verstecken.

bei Anlässen zürnen, wo sie nicht sollten, und stärker als sie sollten und längere Zeit, und sich nie zufrieden geben, ohne Genugthuung genommen und ihren Beleidiger gezüchtigt zu haben.

12—13. Unter den beiden fehlerhaften Extremen ist es das des Uebermaßes, welches wir der Sanftmuth vorzugsweise als Gegensatz gegenüberstellen, denn es findet sich häufiger, weil die Neigung, sich zu rächen, mehr in der menschlichen Natur liegt. Auch sind im Leben die Schwerlebigen weit unangenehmere Gesellen. Was aber bereits in den früheren Vorträgen gesagt ist [5]), das geht auch aus dem so eben Gesagten deutlich hervor: daß es nämlich nichts Leichtes ist, genaue Bestimmungen darüber zu geben, wie, gegen wen, über welcherlei Dinge und wie lange man zürnen soll, und wie weit hier einer in jedem Stücke mit Recht gehen kann und wo der Fehler beginnt. Denn wer nur ein klein wenig von der richtigen Mitte nach dem einen oder dem andern Extrem hin abweicht, der erfährt im Leben keinen Tadel; ja zuweilen loben wir die, welche im Zürnen zu wenig thun, und erklären sie für Sanftmüthige, und die Zornigen für mannhafte und für Leute, die das Zeug zum Herrschen haben. Wo nun aber der Punkt liegt, auf welchem der so von der richtigen Mitte Abweichende, in Bezug auf die Stärke und die Aeußerungsweise seines Zorns, ein Tadelhafter wird, das läßt sich durch Worte nicht wohl bestimmen. Denn hier hängt das Urtheil von den jedesmaligen besondern Umständen und vom Gefühle ab. — 14. Nur soviel allerdings liegt auf der Hand, daß die mittlere Gemüthsverfassung Lob verdient, zu Folge deren wir nur auf die Personen und über die Dinge, worüber wir sollen, und wie wir sollen und so weiter, zürnen, daß dagegen die Ausschreitungen und das Zuwenigzürnen tadelhaft sind, und zwar, wenn beide gering sind, im gelinden Maße, wenn sie weiter gehen, in stärkerem und wenn sie endlich sehr weit gehen, in sehr starkem Maße. Wir haben uns also, wie wir sehen, des Mittelmaßes zu befleißigen. Somit genug von den verschiedenen, auf den Zorn bezüglichen Gemüthsverfassungen.

---

5) S. oben I, Kap. 3. §. 1; II, Kap. 6. §. 7—9.

Sechstes Kapitel.

Im geselligen Leben und Umgange, im Gesprächs- und Geschäftsverkehr gibt es eine Klasse von Leuten, welche man als Allerweltsgefällige bezeichnet, die Alles und Jedes dem Andern zu Liebe loben, in nichts Widerpart halten, sondern die Ansicht hegen, daß es ihre Pflicht sei, den Menschen, mit denen sie zusammenkommen, keine unangenehmen Eindrücke zu machen. — 2. Dagegen die, welche im Gegensatze zu diesen überall Widerpart halten und sich durchaus nicht darum kümmern, ob sie andern unangenehme Eindrücke bereiten, werden Eigensinnige und Streitsüchtige genannt.

Kap. 12. Bett.

3. Es liegt auf der Hand, daß diese vorgenannten Gemüthsverfassungen tadelhaft sind, und daß die zwischen beiden in der Mitte liegende Lob verdient, zu Folge deren jemand nur demjenigen Beifall geben oder widersprechen wird, was er billigen oder verwerfen muß, und in der Weise, wie er es muß. — 4. Eine Benennung ist für diese Gemüthsverfassung in der Sprache nicht vorhanden, doch kommt ihr am meisten das Wort Freundlichkeit [1]) zu; denn ein Mensch von dieser mittleren Gemüthsverfassung ist ungefähr das, was wir mit der Bezeichnung eines wackern und gefälligen Freundes ausdrücken wollen, wenn noch die Liebe des Herzens hinzukäme [2]). — 5. Allein sie ist verschieden von der Freundschaft [3]), weil sie ohne Leidenschaft ist und keine Liebe des Herzens für die Personen voraussetzt, mit denen man verkehrt. Denn nicht Liebe oder Freundschaft sind der Grund, weswegen derjenige, der die hier in Frage kommende Tugend besitzt, in den jedesmaligen einzelnen Fällen seinen Beifall gibt, wie es sich gehört, sondern er thut dies darum, weil er ein Mensch solcher Art [4]) ist. Denn seine Handlungsweise wird ganz dieselbe

---

[1]) Dieses Wort ist im Griechischen dasselbe, welches zugleich unsere „Freundschaft" bezeichnet, φιλία.

[2]) Die zum Begriffe des wirklichen „Freundes" gehört.

[3]) D. h. von der Freundlichkeit des „Freundes".

[4]) D. h. weil er diese immer habituell gewordene Fertigkeit (ἕξις) besitzt, welche den §. 3 charakterisirt.

sein gegen Bekannte und Unbekannte, gegen Nahestehende und Fernstehende, nur daß er auch hier in jedem einzelnen Falle immer verfährt, wie es sich schickt, denn es paßt sich doch nicht für Nahestehende und Freunde, ganz gleiches Interesse zu hegen, und ebensowenig den einen und den andern ohne Unterschied etwas Verletzendes anzuthun.

6. Im Allgemeinen also gilt, wie gesagt, daß er mit den Menschen verkehren wird, wie es sich gebührt; wenn es sich aber um die Rücksicht auf das Schöne und Nützliche handelt, so wird sein Absehen darauf gerichtet sein, möglichst keinen zu verletzen, oder wo möglich denen, mit denen er zu thun hat, etwas Angenehmes zu bereiten. — 7. Denn die in den geselligen Beziehungen des Lebens vorkommenden angenehmen und unangenehmen Eindrücke sind das Feld, auf welchem seine Tugend sich zeigt, und hier wird er allerdings in allen den Fällen, wo das Beitragen zum Vergnügen anderer ihm selbst nicht anständig oder gar nachtheilig ist, das Rauhe herauskehren und es vorziehen, den Menschen etwas Unangenehmes zu sagen oder zu thun. Und ebenso auch, wenn dem, der etwas Unangenehmes thut, dies Thun den Vorwurf der Unschicklichkeit, und zwar einen nicht kleinen, oder einen wirklichen Schaden zu Wege bringt, während ein Widersetzen seinerseits jenem nur eine geringe Unannehmlichkeit verursacht, so wird er jenes Thun nicht gutheißen, sondern dagegen das Rauhe herauskehren.

8. Ferner wird er anders umgehen mit Personen von Bedeutung und Ansehen, als mit den ersten besten, mit näher Bekannten anders, als mit Entfernteren, und so weiter nach den andern hier in Frage kommenden Unterschieden: er wird jedem geben, was ihm zukommt, wird an und für sich betrachtet immer lieber angenehme Eindrücke machen, und sich scheuen, zu verletzen, jedoch mit der Einschränkung, daß er sein Verhalten nach den möglichen Folgen, wenn diese irgend wichtiger Art sind, regulirt, ich meine, nach dem, was schön (ehrenhaft, sittlich) und was nützlich ist. Und so wird er denn auch selbst um eines einmaligen großen künftigen Vergnügens willen, dem andern wohl einmal eine kleine Unannehmlichkeit anthun.

9. Solch eine Art Mensch ist also der hier die Mittelstraße *haltende*, einen Namen aber hat für ihn die Sprache nicht. Was aber *seine Gegensätze* betrifft, so ist der überall andern zu Gefallen

„mitmachende“, wenn er ohne alle weitere Nebenabsicht blos darauf ausgeht, den „Angenehmen“ zu machen, ein „Allerweltsgefälliger“, wenn er es aber thut, um für seine Person dadurch einen Vortheil an Geld oder Geldeswerth zu holen, so ist er ein Schmeichler. Dagegen ist der, welcher gegen alle Welt und bei jeder Gelegenheit das Rauhe herauskehrt, wie oben gesagt, ein Eigensinniger und Streitsüchtiger. Daß die beiden Extreme unmittelbar einander entgegengesetzt zu sein scheinen, rührt daher, weil das zwischen beiden liegende richtige Mittelmaß keine eigene Benennung hat.

Siebentes Kapitel.

So ziemlich auf demselben Gebiete bewegt sich ferner auch diejenige Tugend, welche das Mittelmaß der Prahlerei bildet. Auch sie hat in der Sprache keinen Namen. Es ist aber nicht übel gethan, auch diese namenlosen Tugenden zu besprechen; denn durch solches Eingehen auf die einzelnen Tugenden gewinnen wir jedenfalls mehr Einsicht in das Gebiet der Sittlichkeit, und bestärken uns in der Ueberzeugung, daß die Tugenden mittlere Grade sind, durch den Gewinn der Einsicht, daß dies überall der Fall ist.

2. Was nun die Tugenden des geselligen Lebens betrifft, so haben wir von den Charakteren, für deren Benehmen das Angenehme und das Unangenehme maßgebend sind, bereits gesprochen, und so wollen wir denn jetzt von denen reden, welche einerseits der Wahrheit, andererseits der Lüge zugethan sind in Reden und Handlungen und in jedem, was sie affektirend in Anspruch nehmen. — 3. Hier nun gilt der Prahler für einen Menschen, der geneigt ist, ehrenvolle Dinge für sich in Anspruch zu nehmen, die er entweder gar nicht oder doch nicht in dem affektirten Maße besitzt, während dagegen der Ironiker wieder das, was er von solchem besitzt, in Abrede stellt oder verkleinernd darstellt; — 4. der endlich, welcher die Mitte zwischen beiden hält, und so zu sagen immer er selbst[1]), ist wahrhaft in Leben

[1]) Im Text ist dies ein Wort, αὐθέκαστος, d. h. wörtlich: ein „Immererselber“.

und Reden, bekennt offen zu haben, was er hat, und zwar weder mehr noch weniger. — 5. Nun kann man in jedem einzelnen Falle dieser verschiedenen Arten des Betragens und Handelns entweder aus einer bestimmten Absicht oder ohne irgend eine solche handeln. Wie aber jemand beschaffen ist, so spricht, so handelt und so lebt er auch, wenn er nicht eine bestimmte Absicht bei seinem Handeln hat.

6. An und für sich genommen ist das Lügen gemein und tadelnswerth, die Wahrheit immer schön und lobenswerth; und so ist denn auch der Wahrhafte, weil er die richtige Mitte ist, lobenswerth, die Lügenden dagegen alle beide tadelnswerth, und zwar der Prahler in höherem Grade. — 7. Wir wollen über jeden von diesen beiden besonders sprechen, aber zuerst von dem Wahrhaften. Man beachte nämlich, daß wir hier nicht von demjenigen reden, der in Verträgen ehrlich Wort hält, und überhaupt nicht von alle den Fällen, wo es auf Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit ankommt (denn solche gehören offenbar zur Kategorie einer andern Tugend), sondern von solchen Fällen und Verhältnissen, wo einer — ohne daß etwas der Art [2]) ins Spiel kommt — in Rede und Leben bei der Wahrheit bleibt, darum weil dies seine habituelle Eigenschaft ist. — 8. Man kann solch einen Mann sehr wohl als einen wackeren bezeichnen. Denn wer ein Wahrheitsliebender ist, der die Wahrheit sagt auch da, wo es nicht wesentlich darauf ankommt, der wird eben auch da, wo es darauf ankommt, nur um so mehr die Wahrheit sagen. Denn er wird in solchem Falle sich vor der Lüge um so mehr, wie vor etwas Schimpflichem, scheuen, als er sich ja auch vor ihr, abgesehen von allem und jedem damit verbundenen Interesse, scheute. Ein solcher Mann aber ist lobenswerth. — 9. Weicht er etwas von der Wahrheit ab, so bleibt er lieber etwas unter der Wahrheit, denn dies erscheint taktvoller, weil alle Ueberhebung widerwärtig ist.

10. Der dagegen, welcher größere Vorzüge zu haben affektirt, als er wirklich besitzt, um nichts und wieder nichts, gleicht zwar so ziemlich einem Lump, — denn er würde sonst an der bloßen Lüge nicht sein Vergnügen haben, — aber in den Augen der Welt er-

---

[1]) Abgeschlossene Verträge, Recht und Unrecht.

scheint er doch mehr als ein Narr, denn als ein schlechter Mensch. 11. Thut er es aber aus einer bestimmten Absicht, so ist wieder ein Unterschied, will er sich nämlich damit bloß Ansehen und Ehre geben, wie der eigentliche Prahler, so ist er nicht allzuhart zu beurtheilen; ist aber sein Zweck Geld oder Geldeswerth, so ist die Unanständigkeit schon größer. — 12. Uebrigens aber liegt der Begriff des Prahlers nicht in seinem Vermögen zu prahlen, sondern in seiner auf das Prahlen gerichteten Willensabsicht [3]), denn ein Prahler ist ein Prahler insofern das Prahlen seine ihn kennzeichnende habituelle Eigenschaft ist, wie auch ein richtiger Lügner nur der ist, der an der Lüge an und für sich sein Vergnügen hat, während wieder ein anderer aus Begierde nach Ruhm oder nach Vortheil lügt. — 13. Was nun diejenigen betrifft, die da prahlen, um sich ein Ansehen bei den Leuten zu geben, so pflegen sie sich solche Dinge anzudichten, welche man lobt oder deren Besitzer man glücklich preist; die hingegen, die aus Gewinnsucht aufschneiden, dichten sich solche Dinge an, von denen auch ihre Nebenmenschen Genuß haben und deren Nichtvorhandensein sich zugleich leicht cachiren läßt, so einer macht sich z. B. für einen gescheiden Wahrsager oder Arzt [4]). Falsche Anmaßungen dieser und ähnlicher Geschicklichkeiten sind die am meisten vorkommenden Prahlereien, weil bei ihnen grade das, was ich gesagt habe, stattfindet [5]).

14. Die Ironischen [6]) hingegen, die in ihren Reden auf das Verkleinern ihres Werths und ihrer Eigenschaften ausgehen, erschei-

---

[3]) Dasselbe sagt Aristoteles von dem „Sophistischen". Rhetorik I, Kap. 1.

[4]) Die Neigung zum quacksalbernden „Doktern" war im Alterthum ebenso groß, wie jetzt noch, und Aristoteles, der gründlich gebildete Arzt, hatte davon sicher Erfahrungen genug gemacht. Ebenso ist es mit der „Wahrsagerei", über die Aristoteles auch in der Rhetorik spottet (s. daselbst Buch III, Kap. 5. §. 4. und dort die Anmerk.).

[5]) Daß sie von andern gesucht werden und daß sie nicht wohl beurtheilt werden können. Garve.

[6]) Die „umgekehrten Heuchler", wie sie Goethe nennt, die sich geringer, unwissender, schlechter 2c. machen und darstellen, als sie sind, oder vielmehr ihre positiven Eigenschaften, ihr gründliches Wissen, ihre Macht, ihren Einfluß, Reichthum u. s. f. als gering darstellen.

nen als Leute von anmuthigeren und gebildeteren Sitten. Denn der Grund, warum sie so reden, ist nicht etwas zu gewinnen, sondern alle Aufgeblasenheit zu vermeiden. Vor allem sind auch sie [7]) geneigt, das, was ihnen Anspruch auf Auszeichnung gewähren könnte, in Abrede zu stellen, wie das auch Sokrates zu thun pflegte [8]). — 15. Diejenigen aber, welche solche Affektation auch auf unbedeutende und vor Aller Augen liegende Dinge ausdehnen, werden Affektationströdelkrämer [9]) genannt, und machen sich leicht verächtlich. Ja zuweilen erscheint es als offenbare Renommage, wie z. B. die Mode der Spartanischen Tracht [10]); denn ebensowohl, wie die Ueberhebung in solchen äußern Dingen, ist auch das allzuweit getriebene Zuwenigthun darin etwas renommistisches. — 16. Die hingegen, welche solche Verstellung mäßig anwenden, und bei Dingen, wo ihre Verstellung nicht gar zu sehr auf der flachen Hand und vor Aller Augen liegt, gewinnen dadurch den Schein freier und anmuthiger Menschen. Als Gegensatz endlich stellt man dem Wahrhaften den Prahler [11]) gegenüber, weil er das schlimmere Extrem ist.

---

[7]) Auch sie. Dies „auch" bezieht sich auf das im Kap. 3. §. 27 und § 36. von dem „Großgesinnten" Gesagte.

[8]) S. Hegel, Vorles. über Geschichte der Philosophie II, S. 60.

[9]) Das hier von Aristoteles gemeinte Wort, womit die griechische Sprache seiner Zeit solches kleinliche Täuschenwollen anderer durch Verleugnung kleiner und vor aller Welt Augen sichtbarer Eigenschaften, Vorzüge, Vortheile der Lebensumstände 2c. bezeichnet, heißt βαυκανοπανοῦργοι und entspricht etwa dem französischen frippier oder dem deutschen Tandelkrämer. Dahin gehört, wenn z. B. ein Louis Philippe seine Töchter zur Nähterei anhält, oder wenn ein Fürst, um sparsam zu erscheinen, einen alten schlechten Mantel trägt. „Solche Leute machen sich lächerlich, denn man durchschaut sie leicht," sagt Aristoteles. Die damalige Mode, sich Spartanisch zu kleiden, war eine solche Affektation, wie Aristoteles weiterhin bemerkt.

[10]) Es gab solche Narren damals in Athen, wie wir aus Platon und Aristophanes wissen, die in der Tracht spartanische Simplicität und Bedürfnißlosigkeit erheuchelten, wie es 1848 in Deutschland aristokratische Blousenträger gab, die in und mit dem Fuhrmannskittel demokratisches „Volk" spielten.

[11]) Nicht den „Ironiker", den „umgekehrten Heuchler", den Verkleinerer seiner selbst.

Achtes Kapitel.

Da nun aber im menschlichen Leben auch die Erholung ihre Stelle hat, und in dieser wieder eine mit heiterem Scherze verbundene Unterhaltung, so nimmt man an, daß es auf diesem Gebiete ein gewisses taktvolles Umgangsbetragen gibt, welches seine Regeln hat über das, was man sagen und wie man es sagen, und ebenso was und wie man es hören soll. — 2. Offenbar gibt es auch in diesen Dingen ein Uebertreiben der richtigen Mitte und ein Zurückbleiben hinter derselben. — 3. Es gelten also z. B. die, welche auf dem Gebiete des Lachenerregenden zuviel thun, für Possenreißer und Lästige, da sie immer und überall auf Lachwitz versessen sind, und weit mehr darauf aus sind, Lachen zu erregen, als etwas Anständiges zu sagen und den Gegenstand ihrer spottenden Bemerkungen nicht zu verletzen [1]). Dahingegen Menschen, die selbst nie ein komisches Wort über die Lippen bringen und, wenn andere so etwas sagen, dazu sauer sehen, gelten für roh [2]) und ungebildet. Die aber, welche taktvoll zu scherzen verstehen, heißen gewandte Menschen, womit man ausdrücken will, daß sie sich gleichsam nach allen Seiten der Laune mit Leichtigkeit wenden können, ohne anzustoßen. Denn solche taktvolle und geschmackvolle Scherze sieht man an für Bewegungen des sittlichen Geistes, und wie man die Körper nach ihren Bewegungen beurtheilt, so auch den sittlichgeistigen Charakter des Menschen. — 4. Weil jedoch das Lächerliche in der Welt eine große Rolle spielt und die meisten Menschen über Gebühr an Scherz und Witzreden Wohlgefallen haben, so wird auch wohl den possenreißerischen Witzbolden der Name geistesgewandter Menschen beigelegt, weil man sich an ihnen amüsirt, und doch ist zwischen beiden, wie aus dem Gesagten klar ist, ein nicht geringer Unterschied.

---

1) Einen solchen schildert Homer in der Figur des Thersites s. Iliade II, 212 ff.

2) Die Franzosen nennen solche „wilde" (ἀγρίους), wie sie griechisch heißen, *sauvages*.

5. Dem mittlern Habitus ist auch diejenige Eigenschaft eigenthümlich, welche Anständigkeit heißt. Der Anstandsvolle wird nämlich nur solche Dinge sagen und anhören, die für einen wackern und freigebildeten Mann zu sagen und zu hören sich schickt. Denn allerdings gibt es auf dem Gebiete des Scherzes manches, was ein solcher gar wohl zu sagen und zu hören ansteht, und es ist ein Unterschied zwischen dem Scherze eines edelfreien Mannes und eines Gesellen von gemeinem sklavischem Charakter, und wiederum zwischen dem Witz des Gebildeten und des Ungebildeten. — 6. Das kann man unter andern auch aus einer Vergleichung der alten und der neuen Komödien erkennen. Bei jenen nämlich bestand das Lächerliche in der Zotenreißerei, bei diesen in der versteckten Anspielung, was beides im Betreff der Anständigkeit und Schicklichkeit einen großen Unterschied macht.

7. Nun fragt sich: wie sollen wir den, der auf die richtige Weise spottet, definiren? Sollen wir fragen: der ist es, der den Hörenden nicht verletzt oder ihn sogar erfreut? Oder sollen wir vielmehr sagen: grade dies Letztere ist ja eben unbestimmbar; denn ein und dieselbe Sache, die dem Einen widerwärtig ist, ist dem Andern angenehm. 8—9. Ebenso wird es auch mit dem Eindrucke sein, den Einer beim Hören empfängt [4]). Was nämlich einer anhören mag, das, meint man, möge er auch wohl thun. Allein das hat doch seine Einschränkung; er wird sicher nicht alles (was er wohl einmal anhören mag) auch thun, denn der Spottwitz ist eine Art Injurie, und gegen gewisse Injurien gibt es gesetzliche Bestimmungen [5]). Eigentlich sollte es freilich auch solche gesetzliche Bestimmungen gegen das Spottwitzeln geben. — 10. Da dies aber nicht wohl angeht, so wird der freie und gebildete Mann sich von selbst

---

[3]) Aristoteles hat entschieden mehr Vorliebe für die „anständige", das „Schicklichkeitsgefühl" nicht durch grobe Zoten verletzende neue Komödie der attischen Litteratur. S. Biese II, 697—698.

[4]) Aristoteles will offenbar in diesem Paragraphen sagen: nicht die Rücksicht auf die Zuhörer, sondern die stete Rücksicht auf sich selbst, auf das, was *sich mit seiner* Würde und Bildung verträgt, mache den feinen, gebildet scher*zenden und witzigen* Mann.

[5]) *Vgl. unten V, Kap.* 1. § 14; Problemat. XXIX.

so verhalten, indem er sich selbst sozusagen Gesetz ist. Ein solcher ist nun also eben der, der das Mittelmaß auf dem Gebiete des Scherzes und Witzes beobachtet, gleichviel, ob er „anständig“ oder „gewandt“ heiße. Bei dem Witzjäger dagegen ist das Lächerliche stärker als er, und um den Preis, Lachen zu erregen, schont er weder sich selbst, noch die Andern, und sagt er Dinge, dergleichen ein feiner Mann nie in den Mund nehmen, oft selbst nicht einmal anhören mag.

11. Der Plumpe und Rohe seinerseits ist für solchen geselligen Verkehr überhaupt unbrauchbar, denn er gibt nichts dazu aus und nimmt an Allem Anstoß. Und doch gelten die Erholung und der Scherz für ein nothwendiges Ingredienz des Lebens.

12. Die genannten, im geselligen Leben sich bethätigenden Tugenden sind also drei an der Zahl und haben es sämmtlich zu thun mit dem gesellschaftlichen Verkehr mittelst gewisser Reden und Handlungen. Von einander unterschieden sind sie dadurch, daß die eine es mit der Wahrheit, die beiden andern mit dem Angenehmen zu thun haben. Von den letztern bewegt sich die eine in dem Bereiche des heiteren Verkehrs, die andere innerhalb der übrigen menschlichen Umgangs- und Verkehrsverhältnisse.

Neuntes Kapitel.

Von der Scham dagegen kann nicht füglich als von einer Tugend die Rede sein; denn sie gleicht vielmehr einem passiven Seelenzustande, als einem thätigen Verhalten. — 2. Definirt wird sie indeß als eine gewisse Furcht vor schlechtem Rufe [1]), und kund gibt sie sich, ähnlich wie die Furcht, im Gebiete des Schrecklichen; denn die, welche sich schämen, erröthen, und die, welche sich in Todesgefahr fürchten, erblassen. Beide scheinen somit körperlich zu sein, was mehr von einem aktiven Habitus gilt. — 3. Doch paßt sich dieser Seelenzustand nicht für jedes Alter [2]), sondern nur für das jugendliche. Wir meinen nämlich, die Jugend habe es nöthig, schamhaft zu sein, weil sie unter dem Einflusse der Leidenschaft stehend sich

---

[1]) Vgl. Rhetorik II, Kap. 6.

vielfach verfehle und also durch die Scham davon abgehalten werde. Und so loben wir es denn auch an jungen Leuten, wenn sie schamhaft sind, aber einen Mann in älteren Jahren hat wohl noch kein Mensch mit dem Lob zu ehren gemeint, daß er verschämt sei, denn von einem solchen meint man, es sei seine Pflicht, nichts zu thun, dessen Einer sich zu schämen hat. — 4. Auch hat ja der rechtschaffene Mann gar nichts mit solchem Schämen zu thun, da man sich ja nur über die schlechten Handlungen schämt, die ja gar nicht in den Bereich seines Handelns gehören.

5. Ob es sich um Dinge handelt, die in Wahrheit schämenswerth sind, oder es nur nach der herrschenden Meinung sind, das macht hier keinen Unterschied, denn der rechtschaffene Mann soll weder die einen noch die andern thun, so daß er also nie sich zu schämen hat. — 6. Dagegen der Schlechte eben ist ein Mensch von der Art, daß man sich von ihm das Ausüben von irgend etwas Schämenswerthen zu versehen hat. Eine Seelenverfassung aber, zu Folge welcher ein Mensch, im Falle er so etwas thäte, sich schämen würde und deßhalb sich für einen rechtschaffenen Mann halten zu dürfen glaubte, ist eine Ungereimtheit. Denn es sind freiwillige Handlungen, auf welche sich die Scham bezieht, freiwillig aber wird der rechtschaffene Mann niemals das Schlechte thun.

7. Jedoch kann allerdings die Scham unter Voraussetzung etwas Gutes sein, nämlich wenn wir sagen: „jemand würde sich schämen, wenn er das und das thäte.“ Aber dies [3]) gilt nie von den Tugenden. Wenn die Unverschämtheit und das sich nicht Scheuen vor schlechten Handlungen etwas Schlechtes ist, so ist darum noch nicht gleich das sich Schämen, wenn man dergleichen thut, auch etwas Gutes. — 8. Auch die Enthaltsamkeit ist keine Tugend, sondern eine Art von gemischter Affektion der Seele, doch über sie werden in den spätern Vorträgen Fingerzeige gegeben werden [4]). Jetzt wollen wir von der Gerechtigkeit sprechen.

---

[2]) Vgl. Platon Staat p. 465 e.

[3]) Dies, daß sie nur ex hypothesi, unter Voraussetzung gut wären.

[4]) Im siebenten Buche.

Fünftes Buch.

Erstes Kapitel.

Wir gehen jetzt über zu der Untersuchung über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und zur Beantwortung der Fragen: mit welcher Art Handlungen haben sie es zu thun? Was für eine Art von Mittelmaß ist die Gerechtigkeit und welches sind die Extreme, deren Mitte das Gerechte ist?

2. Wir wollen nun bei dieser unserer Untersuchung nach derselben Methode[1]) verfahren, wie bei den vorhergehenden. — 3. Wir nehmen also wahr, daß alle Welt mit dem Worte Gerechtigkeit denjenigen geistigen Habitus bezeichnen will, in Folge dessen die Menschen zu gerechten Handlungen geschickt sind, und in Folge dessen sie auch wirklich gerecht handeln und das Gerechte wollen; und daß man ebenso unter Ungerechtigkeit den Habitus versteht, zu Folge dessen die Menschen Unrecht thun und das Ungerechte wollen. Wir legen deßhalb zunächst diese Erklärungen gleichfalls im Allgemeinen

---

[1]) Diese Methode geht aus von der Untersuchung des empiristischen Sprachgebrauchs, wie er sich im Munde des Volks gebildet hat. Auf diese vox populi hält Aristoteles viel; von ihr geht er aus, auf sie kommt er überall in diesen Untersuchungen zurück. Wo ihn die Sprache im Stich läßt, da merkt er die Lücken, das heißt die *ἀνώνυμα*, die „fehlenden Bezeichnungen“ an (z. B. II, Kap. 7. §. 2. §. 8 u. 11; III, Kap. 7. §. 7; IV, Kap. 3. §. 4 u. 5; IV, Kap. 5. §. 1; Kap. 6. §. 9.) und versucht, sie zuweilen durch neue Wortbildungen *auszufüllen*. Vgl. Nieländer a. a. O. S. 13.

unserer Untersuchung zum Grunde. — 4. Es verhält sich nämlich mit den Fertigkeiten nicht ebenso, wie mit den Wissenschaften und Vermögen, Vermögen nämlich und Wissenschaft begreifen jedesmal die Gegensätze unter sich, die Fertigkeit aber in einem Gegensatze begreift nicht auch den andern in sich [2]); z. B. in Folge der Gesundheit werden nicht auch die entgegengesetzten Verrichtungen gethan, sondern nur die gesunden. Wir sprechen nämlich von einem „gesunden Gange", wenn der Mensch geht, wie ein Mensch im gesunden Zustande gehen muß.

5. In vielen Fällen wird von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten die eine aus der andern erkannt, in vielen andern dagegen erkennt man die Fertigkeit aus den unter ihr befaßten Dingen. Ist es z. B. klar, welches die Wohlbeschaffenheit einer Sache ist, so wird daraus auch die Mißbeschaffenheit derselben erhellen, wie aus dem, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt, die Wohlbeschaffenheit, und aus dieser das, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt. Wenn z. B. die Wohlbeschaffenheit in der Fertigkeit des Fleisches besteht, so muß nothwendig wieder die Mißbeschaffenheit in der Welkheit des Fleisches bestehen, und das die Wohlbeschaffenheit Bewirkende muß das sein, was Festigkeit im Fleische zu erzeugen geschickt ist. — 6. In den meisten Fällen ist damit noch verbunden, daß wenn von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten (Habitus) die eine sprachlich in mehrerlei Bedeutung gebraucht wird, auch die andere in solcher mehrfachen Bedeutung gebraucht wird, also z. B. wenn dies mit dem Worte „gerecht" geschieht, es auch mit dem Worte „ungerecht" geschieht.

Kap. 2. Bekk. 7. Nun scheinen aber in der That die Begriffe „Gerechtigkeit" und Ungerechtigkeit in mehr als einer Bedeutung gebraucht zu werden, allein weil ihre Synonymie sehr nahe verwandt ist, wird der Unterschied nicht so leicht bemerkt und springt nicht so wie bei den

---

2) D. h. die Wissenschaft einer Sache, das Vermögen etwas zu thun, ist zugleich die Wissenschaft ihres Entgegengesetzten, das Vermögen auch das Entgegengesetzte zu thun. Vgl. Arist. Metaphys. III, Kap. 2. §. 1. und daselbst die Anmerk. von Schwegler Th. III, S. 119.

3) *Die Gesundheit* ist eine ἕξις, d. h. ein Habitus, eine Fertigkeit *des Körpers.*

weiter von einander entfernten in die Augen. Denn der Unterschied der sichtbaren Form ist groß, wenn z. B. das Wort „Schlüssel" synonym gebraucht wird, um die Knochen unter dem Halse der Thiere und um das Werkzeug zu benennen, womit man die Thüren schließt. — 8. So wollen wir denn nun sehen, in wie vielfacher Bedeutung das Wort „der Ungerechte" sprachlich gebraucht wird.

Als ein Ungerechter gilt zunächst der Gesetzwidrighandelnde, ferner der Uebervortheiler und der Unbillige [4]), der nicht mit gleichem Maße mißt; daraus folgt, daß der Gerechte seinerseits der Gesetzlichhandelnde und der Billige sein wird. Folglich wird auch der Ausdruck „das Gerechte" das Gesetzliche und das Billige bedeuten, „das Ungerechte" hingegen das Ungesetzliche und das Unbillige. — 9. Derweil der Ungerechte nun aber auch zugleich ein Uebervortheiler ist, so werden das Gebiet, auf dem er sich bewegt, die Güter sein, nicht alle, sondern nur alle diejenigen, in Bezug auf welche man von „glücklichen äußern Umständen" und „unglücklichen äußern Umständen" redet; diese sind allerdings abstrakt genommen immer Güter, sie sind es aber nicht immer für den oder den. Und doch sind die Menschen hinter diesen Gütern her und erwünschen sie sich. Sie sollten es aber nicht, sondern was ihr Wünschen und Beten anlangt, so sollten sie vielmehr wünschen und beten, daß die Güter, welche dies in Abstrakto sind, es auch für sie in ihren speziellen und konkreten Verhältnissen sein möchten, was dagegen ihre freie Wahl anlangt, so sollten sie nur die Güter wählen, die es für sie sind [5]).

---

[4]) Im Texte heißt es „der Ungleiche (ὁ ἄνισος), d. h. der andern nicht gleiche Rechte, wie sich selber, zugesteht; sein Gegensatz ist der Gleiche. Unter den Begriff des ersteren fällt zugleich „der Uebervortheiler", der Mehrhabenwoller (ὁ πλεονέκτης), da die Uebervortheilung Anderer eben die der Billigkeit gemäße Gleichheit ausschließt. Daher die Reduktion auf zwei und weiterhin (Kap. 2) auf einen Begriff. Trendelenburg (Ueber einige Stellen im 5ten Buch der Ethik S. 5) will die Worte καὶ ὁ ἄνισος gestrichen wissen.

[5]) Das ist der Sinn des frommen Spruches, den Sokrates im Munde führte:

„Nicht, was ich wünsche, werde mir, nur, was mir frommt!"

Im Sinne dieses Spruches verbot Pythagoras sogar seinen Jüngern das Beten um *spezielle Dinge, weil sie* nicht wissen könnten, ob dieselben ihnen frommen

10. Allein der Ungerechte wird nicht immer und in allen Fällen den größeren Theil erwählen [6]), sondern aus demselben Grunde, aus welchem er von den Gütern ein Mehr haben will, wird er auch zuweilen das Geringere wählen, nämlich wenn es sich um Dinge handelt, die, schlechtweg betrachtet, Uebel sind. Allein weil das geringere Uebel gleichfalls gewissermaßen als ein Gut gilt, und das Vortheil- und Mehrhabenwollen sich eben auf das Gute bezieht, so ist und bleibt er darum doch ein Uebervortheiler (Vortheilsucher). — 11. Er ist aber immer ein Unbilliger [7]), denn dies schließt das Mehr und Weniger ein und ist das allgemeinere, und ein Ungesetzlicher [8]). — 12. Da nun, wie wir sahen, der Ungesetzliche als ein Ungerechter und der Gesetzliche als ein Gerechter gilt, so ergibt sich damit, daß alles, was gesetzlich ist, in gewissem Sinne gerecht ist. Denn einerseits ist alles vom Gesetzgeber Bestimmte „gesetzlich", und andererseits geben wir jeder einzelnen solchen Bestimmung das Prädikat gerecht. — 13. Die Gesetze aber gehen auf alle möglichen Verhältnisse ein und ihre Absicht ist, entweder das gemeine Beste aller Staatsangehörigen, oder das der ersten oder der herrschenden Klassen, es mag übrigens dieser Unterschied des Vorrangs oder der Herrschaft nach persönlicher Tüchtigkeit oder nach einem andern derartigen Bestimmungsgrunde vorgenommen werden [9]). Somit bezeichnen wir nach einer Seite der Bedeutung des Worts mit „gerecht" alles das, was in der staatsbürgerlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und alles, was zu ihr gehört, hervorbringt und aufrecht erhält.

Kap. 3. Bekk.

---

würden (Diog. Laert. VIII, 9). Bekannt ist das in Platons zweitem Alkibiades (p. 143 a.) angeführte Dichtergebet:

Gib uns, o Zeus, das Gute, ob wir's ob nicht es erflehen,
Aber das Schlechte, auch wenn wir's erflehn, halt' gnädig uns ferne!

[6]) D. h. nicht immer ein πλεονέκτης, d. h. einer, der mehr haben will, als andere, sein, ein Vortheilsucher.

[7]) S. oben Anmerk. 4.

[8]) In einigen Texten folgt hier noch ein schon von Muret als unächt erkannter, erklärender Zusatz.

[9]) Man vgl. Arist. Politik IV, Kap. 6. §. 4.

14. Das Gesetz gebietet aber auch[10]), daß man tapfer handle, z. B. im Felde nicht seinen Posten zu verlassen, nicht zu fliehen, nicht seine Waffen wegzuwerfen, und daß man sich maßvoll und gesittet betrage, z. B. nicht ehebreche oder sich Vergewaltigung gegen andere erlaube, ferner daß man sich sanfmüthig betrage, z. B. nicht andere schlage oder schimpfe, und auf gleiche Weise verfährt es (das Gesetz) in Rücksicht auf die andern Tugenden und Laster, hier gebietend, dort verbietend, und zwar verfährt es dabei richtig und gut, wenn es selbst gut ist, minder gut und richtig, wenn es nachlässig entworfen ist.

15. Diese so gefaßte Gerechtigkeit ist nun zwar allerdings vollendete Tugend, wenn auch nicht absolut, so doch in ihrer Beziehung zu einem andern. Und aus diesem Grunde hört man die Gerechtigkeit oftmals als die oberste von allen Tugenden bezeichnen, und den Vers auf sie anwenden:

> Nicht Abend- oder Frühstern glänzt so wunderbar!

und wir haben im Leben das bekannte Sprichwort:

> In der Gerechtigkeist ist jegliche Tugend enthalten!

Und zwar ist sie vorzugsweise dadurch vollendete Tugend, daß sie die praktische Anwendung der vollendeten Tugend ist[12]); vollendet ist sie aber darum, weil der, welcher sie besitzt, auch gegen einen Andern seine Tugend zu üben vermögend ist, und nicht bloß gegen sich selbst. Gar viele nämlich besitzen zwar die Fähigkeit, in ihren eigenen häuslichen Verhältnissen ihre Tugend zu üben, aber in Beziehung auf wen anders sind sie dazu unfähig. — 16. Das eben ist es, weß-

---

10) „auch" = außer der Gerechtigkeit, dem gerecht Handeln, gebietet auch andere Tugenden, wie z. B. Tapferkeit u. s. w.

11) Vielleicht aus einer verlornen Dichtung des Euripides. Auch die Delische Inschrift, welche Aristot. im ersten Buche (Kap. 8, §. 14) anführt, sprach sich dahin aus, daß „das Schönste das Gerechteste" sei. — Der folgende sprichwörtlich gebrauchte Vers ist von dem Dichter Theognis.

12) Trendelenburg a. a. O. S. 6 liest: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν = weil sie vollkommene Ausübung der Tugend ist.

halb der Ausspruch des Bias[13]) für so treffend richtig gilt: „erst das Amt zeigt den Mann!“ Denn im Amte[14]) hat es einer nicht mehr mit sich und den Seinen allein, sondern mit den andern Menschen und mit dem Staatsganzen zu thun.

17. Aus diesem selben Grunde[15]) erscheint auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend, welche ein Andern zu Gute kommendes Gut ist [weil sie sich auf einen andern bezieht]. Denn es ist ein Anderer, dem ihr Handeln zum Vortheil gereicht, sei es nun der Herrscher (in einer Monarchie) oder das gemeine Wesen[16]). — 18. Der Schlechte ist nun zwar allerdings, der sowohl gegen sich selbst, als gegen seine Freunde schlecht handelt, allein der Beste ist nicht der, der gegen sich selbst tugendhaft handelt, sondern der es gegen Andere thut. Denn dies letztere ist ein schweres Ding.

19. Diese so gefaßte Gerechtigkeit also ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit ist nicht ein Theil der Schlechtigkeit, sondern die ganze Schlechtigkeit. — 20. Worin aber der Unterschied liegt zwischen der Tugend überhaupt und zwischen dieser so gefaßten Gerechtigkeit, ist aus dem Gesagten deutlich. Sie sind nämlich zwar im Allgemeinen dasselbe, allein ihrem begriffsmäßig unterschiedenen Sein nach sind sie nicht dasselbe, sondern die Tugend, insofern sie in

---

13) Bias von Priene bei Milet, jener durch seine Weisheit berühmte Staatsmann der Jonier, hat unter all seinen weisen Aussprüchen keinen weitern gethan, als diesen, den sich Hr. Dunker (Geschichte des Alterth. Th. 3, S. 140—143) nicht hätte entgehen lassen sollen, da ihm die Anwendung auf seinen Minister Schwerin und auf ihn selbst so überaus nahe lag. Wenn Völker etwas lernen könnten, so sollten sie sich die Wahrheit dieses Spruches in Bezug auf Kronprinzen und liberale Ministerkandidaten längst gemerkt haben. — In's Breite gezogen wiederholt den obigen Spruch Sophokles in der Antigone 175—177.

14) Die genaue moderne Uebersetzung des griechischen Worts (ὁ ἄρχων) würde lauten müssen: „als Regent“ oder „als Minister“.

15) D. h. wegen dieser der Gerechtigkeit wesentlichen Beziehung auf andere. — Biese. Der eingeklammerte Zusatz scheint nur aus einer Randbemerkung in den Text gekommen, denn er ist absolut unnöthig.

16) Ich lese κοινῷ mit vielen Handschriften. Den Sinn erklärt die Vergleichung von Arist. Politik III, Kap. 5.

Beziehung zu andern hervortritt, ist Gerechtigkeit, insofern sie dagegen andererseits als eine solche innere habituell gewordene Gesinnung erscheint, ist sie Tugend schlechthin[17].

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Bett. Was wir indessen hier suchen, ist die Gerechtigkeit, welche ein Theil der Tugend ist. Eine solche gibt es nämlich, wie wir behaupten. Ebenso haben wir es auch mit der Ungerechtigkeit im speziellen Sinne[1]) zu thun. — 2. Daß es eine solche gibt, davon liefert folgende Betrachtung den Beweis: bei allen andern Lastern, die einer ausübt, begeht er zwar etwas Unrechtes, schädigt aber doch keinen Andern zu seinem eigenen Vortheil, wenn er z. B. aus Feigheit seinen Schild wegwirft, oder aus Rohheit Jemand schmäht, oder aus gemeiner Geizgesinnung Jemand Geldbeistand versagt. Wenn Einer dagegen einen Andern übervortheilt, so macht er sich oft keines dieser und dergleichen Laster schuldig, und ebensowenig gewiß aller, wohl aber einer bestimmten Schlechtigkeit — denn wir tadeln ihn ja — und zwar der Ungerechtigkeit.

3. Somit gibt es also eine ganz bestimmte eigenthümliche Art Ungerechtigkeit, die ein Theil der allgemeinen, und ein spezielles Ungerechte, das sich wie das Besondere zum Allgemeinen des vom Gesetz als Unrecht Bestimmten verhält.

4. Ein anderes Beispiel: wenn Jemand aus Gewinnsucht ehebricht und noch Geld dazu bekommt, ein Anderer dagegen seiner

---

[17]) Zur Erläuterung dieser vielfach mißverstandenen Stelle dient, was Biese, Phil. d. Aristot. II, S. 347 und I, S. 628–630, und Michelet (Comment. p. 209—214) über dieselbe gesagt haben. Trendelenburg (a. a. O. S. 6. will das „schlechthin" (ἁπλῶς) mit dem vorhergehenden verbunden wissen, so daß der Sinn wäre: „Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (ἕξις), welche dem Gesetz überhaupt angemessen ist, auf einen Andern bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, ist sie Tugend. Das ἁπλῶς steht so im Gegensatz zu dem πρὸς ἕτερον.

[1]) Die sich von den andern Lastern als eine besondere Art unterscheidet.

leidenschaftlichen Begierde Geld und sonstige Opfer bringt, so gilt dieser letztere sicherlich vielmehr als ein Zügelloser, denn als ein Vortheilsucher, jener hingegen für einen Ungerechten, aber nicht für einen Zügellosen. Der Unterschied liegt also offenbar in der gewinnsüchtigen Absicht. — 5. Ferner: alle andern unrechten Handlungen lassen sich sämmtlich immer auf irgend ein bestimmtes Laster zurückführen, so z. B. wenn Einer Ehebruch beging, auf Zügellosigkeit, wenn Einer seinen Nebenmann in der Schlacht im Stiche ließ, auf Feigheit, wenn Einer einen Andern schlug, auf Zorn; dahingegen wenn Einer sich einen ungerechten Vortheil aneignete, so ist eine solche Handlung auf kein spezielles Laster zurückzuführen, als auf Ungerechtigkeit.

6. Hiernach leuchtet es ein, daß es wirklich eine bestimmte und spezielle Art von Ungerechtigkeit neben und außer der allgemeinen gibt, welche mit dieser gleichnamig (synonym) ist, weil die Definition von beiden denselben Gattungsbegriff zum Grunde hat [2]); beide nämlich haben ihre wesentliche Bedeutung in der Beziehung auf einen Andern, nur mit dem Unterschiede, daß die eine [3]) sich auf Ehre, Geld, Sicherheit und Alles, was ich etwa von dieser Art unter einer Bezeichnung befassen möchte [4]), bezieht und zu ihrem Motive die Lust am Gewinn hat, während dagegen die andere [5]) den gesammten Bereich alles dessen umfaßt, womit es der Tugendhafte überhaupt zu thun hat.

Kap. 5. Bekk. 7. Aus dem Bisherigen ist also klar, daß es mehrere Arten der Gerechtigkeit gibt, und daß es außer der allgemeinen Tugend [6]) noch eine zweite spezielle gibt. Sehen wir jetzt zu, welche und von welcher Beschaffenheit diese ist.

---

[2]) Die Beziehung auf den Andern, welche im vorhergehenden Kapitel (§. 20) „das Sein" (τὸ εἶναι) der Gerechtigkeit genannt wurde, wird hier als „Gattung" (γένος) bezeichnet. — Michelet.

[3]) Die spezielle.

[4]) Vgl. oben Kap. 1. §. 9.

[5]) Die allgemeine.

[6]) D. h. außer der Gerechtigkeit, welche alle Arten der Tugend unter sich begreift. Vgl. oben Kap. 1. §. 19.

8. Wir haben bereits den Unterschied gemacht zwischen dem Ungerechten, was ungesetzlich ist, und zwischen dem, was das Recht der Gleichheit (Billigkeit) verletzt, und wir haben das Gerechte, welches das Gesetzlichbestimmte ist, geschieden von dem, welches in der Beobachtung der Gleichheit besteht. Die zuvor genannte Ungerechtigkeit besteht also im Ungesetzlichen.

9. Da nun aber das Ungleiche und das unrechtmäßige Mehrhaben nicht ein und dasselbe, sondern verschieden sind und sich verhalten wie Theile zum Ganzen — denn das unrechtmäßige Mehrhaben ist immer und überall ungleich [6]), das Ungleiche aber ist nicht immer und in allen Fällen ein unrechtmäßiges Mehrhaben — so folgt, daß auch das (speziell) Ungerechte und die (allgemeine) Ungerechtigkeit nicht eins und dasselbe, sondern verschieden von jenen sind, wie Theile von ihrem Ganzen. Denn diese (spezielle) Ungerechtigkeit ist ein Theil von der allgemeinen Ungerechtigkeit, und ebenso verhält sich auch die von uns gesuchte spezielle Gerechtigkeit als Theil zur allgemeinen Gerechtigkeit. Wir haben also von der speziellen Gerechtigkeit und von der speziellen Ungerechtigkeit zu reden, und ebenso von dem speziell Gerechten und speziell Ungerechten [7]). — 10. Wir lassen also diejenige Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche sich auf den ganzen Umfang der Tugend beziehen, und von denen jene eben nur die Bethätigung der Tugend im ganzen Umfange gegen einen Andern, diese die Bethätigung der Lasterhaftigkeit in ihrem ganzen Umfange gegen einen Andern ist, bei Seite liegen. Ebenso ist leicht zu ersehen, wie das Gerechte und das Ungerechte, in Bezug auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in diesem Sinne gefaßt, bestimmt werden muß. So ziemlich der ganze Bereich nämlich der von den Gesetzen vorgeschriebenen Handlungen sind Handlungen, welche von der Tugend in ihrem ganzen Umfange gefaßt vorgeschrieben werden. Denn das Gesetz gebietet, nach jeder ein-

---

[6]) D. h. dem Gesetze der Gleichheit und Billigkeit zuwiderlaufend. Trendelenburg liest παράνομον, statt πλέον.

[7]) Ueber die Konstruktion dieses ganzen ächt Aristotelischen Satzes mit seiner Anakoluthie von ἐπεὶ — ὥστε s. Schwegler, Excurs zu Metaphys. IV, 2. S. 379 ff. Aenderungsvorschläge macht Trendelenburg S. 8.

zelnen Tugend zu leben, und verbietet die Bethätigung jedes einzelnen Lasters. — 11. Auf das Hervorbringen der Tugend in ihrem ganzen Umfange gehen ferner alle diejenigen gesetzlichen Bestimmungen, welche aufgestellt sind für die Erziehung zum Staatsbürger. Ob die Erziehung des Menschen als Einzelnen, die ihn zum guten Menschen überhaupt [8]) macht, Sache der Politik oder einer andern Wissenschaft ist, davon wird später genauer zu handeln sein; — ich meine nämlich, daß denn doch vielleicht: ein guter Mensch sein und ein guter Bürger in jedem betreffenden Staate sein, nicht so ganz dasselbe ist [9]).

12. Was nun die Gerechtigkeit im speziellen Sinne und das zu ihr gehörige besondere Gerechte betrifft, so hat die eine Form derselben es zu thun mit dem Austheilen von Ehre, Besitz und überhaupt aller derjenigen Güter, die unter die Mitglieder des gemeinen Wesens zu vertheilen sind — denn hier tritt der Fall ein, daß Einer ebensowohl ungleich, als gleich mit dem Andern bedacht werden kann; — die andere Form dagegen hat es zu thun mit dem regelnden Ausgleichen in Bezug auf die bürgerlichen Verkehrsverhältnisse. — 13. Diese letztere Form zerfällt wieder in zwei andere. Die Handlungen in den bürgerlichen Verkehrsverhältnissen sind nämlich theils freiwillige, theils unfreiwillige. Freiwillige sind z. B. folgende: Kauf, Verkauf, Anleihe, Bürgschaft, Deposition, Miethe; sie heißen freiwillige, weil das Prinzip der freie Wille der beiderseitigen kontrahirenden Theile ist. Die nicht freiwilligen Dinge dagegen, welche im bürgerlichen Leben vorkommen, sind theils heimliche, wie z. B. Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Gesindeverführung, Meuchelmord, falsche Zeugenschaft, theils ge-

---

8) D. h. abgesehen vom Staate und der Verfassung desselben, unter welcher und für welche er zu leben hat.

9) Die Lösung dieser Frage gibt Aristoteles weiterhin X, Kap. 9 und besonders in der Politik, und zwar in dem hier bereits mit jener bekannten ironischen Wendung „denn doch vielleicht" angedeuteten Sinne. Vgl. Polit. III, Kap. 4; VII, Kap. 13. und daselbst unsere Anmerkungen. Beides, der gute Bürger und der gute Mensch, fallen nur in einem solchen Staate zusammen, dessen Verfassung die wirkliche Realisirung der höchsten Vernunft und Humanität ist.

waltsame, wie z. B. Mißhandlung, Gefangenhaltung, Tödtung, offene Beraubung, Verstümmelung, Schmähung, Beschimpfung.

Drittes Kapitel.

Da nun der Ungerechte der ist, welcher das Gesetz der Gleichheit verletzt, und das Ungerechte das Ungleiche, so folgt daraus, daß es auch ein Mittleres des Ungleichen geben muß. — 2. Dies aber ist das Gleiche; denn wo irgend in einer Handlung das Zuviel und das Zuwenig stattfindet, da muß auch das Gleiche als ein Mittleres vorhanden sein. — 3. Wenn also das Ungerechte ein Ungleiches, so muß das Gerechte ein Gleiches sein, und das gilt denn auch bei aller Welt auch ohne alle weitere philosophische Begründung für richtig. — 4. Da ferner das Gleiche ein Mittleres ist, so muß auch wohl das Gerechte ein Mittleres sein. Nun ist aber das Gleiche ein solches, das wenigstens zwei Dinge voraussetzt. Es muß also nothwendig das Gerechte, insofern es ein mittleres und Gleiches ist, bezogen sein erstens auf Dinge und zweitens auf Personen, und sofern es ein Mittleres ist, muß es ein Mittleres von etwas — nämlich von Zuviel und Zuwenig — sein, — insofern es ein Gleiches, muß es ein Gleiches von zweien Dingen sein, und in sofern es endlich ein Gerechtes, muß es ein solches sein für gewisse Dinge und Personen. — 5. Somit muß also das Gerechte wenigstens viererlei voraussetzen, denn der Personen, für welche es ein Gerechtes ist, sind zwei, und der Sachen, an denen es sich bewährt, zwei.

Kap. 6. Bek.

6. Ebenso wird die Gleichheit ein und dieselbe sein, sowohl für die Personen, als in Betreff der Sachen, denn sowie sich die beiden Sachen verhalten, so verhalten sich auch die Personen. Sind diese nicht gleiche, so werden sie auch nicht Gleiches haben dürfen, vielmehr sind es grade die Fälle, von welchen im bürgerlichen Leben alle Streitigkeiten und Anklagen entspringen, wenn nämlich entweder Gleiche nicht Gleiches oder Nicht-Gleiche Gleiches haben und sich zutheilen. — 7. Dieß ergibt sich auch aus der Formel „nach Verdienst und Würdigkeit". Nach der gemeinsamen Uebereinstimmung aller Menschen soll nämlich die distributive Gerechtigkeit „nach Ver-

dienst und Würdigkeit" verfahren, allein eben über das, was der Maßstab für diese „Würdigkeit" sei, sind nicht alle einverstanden, sondern die Demokraten nennen solchen die Freiheit, die Oligarchen theils den Reichthum, theils den Geburtsadel, die wahren Aristokraten endlich die persönliche Tüchtigkeit [1]).

8. Sonach ist also das Gerechte [2]) ein Proportionalbegriff. Das Proportionale findet nämlich nicht blos und allein im Gebiete der unbenannten, aus Einheiten bestehenden Zahl statt, sondern bei der Zahl [3]) überhaupt. Die Proportion ist nämlich Gleichheit von Verhältnissen und kann nicht weniger als vier Glieder haben. — 9. Daß die diskrete Proportion vier Glieder hat, ist offenbar. Aber auch die stätige hat vier Glieder, sie braucht nämlich das eine für zwei und nennt es zweimal, z. B. wie sich A zu B verhält, so verhält sich B zu C, wo das B zweimal genannt ist, so daß also, wenn B zweimal gesetzt wird, vier Proportionalverhältnisse herauskommen. — 10. So setzt denn auch das Gerechte mindestens vier Stücke voraus, und das Verhältniß ist dasselbe, denn die Personen, für welche etwas gerecht ist, sind ebenso geschieden, wie die Sachen, um die es sich handelt.

11. Mithin wird es hier heißen: wie sich die Person A verhält zu der Person B, so verhält sich die Sache C zu der Sache D; und mithin auch alternirend: wie sich A verhält zu C, so verhält sich B zu D. Daraus folgt, daß auch das Ganze zum Ganzen sich verhält wie der Theil zum Theile [4]). Und dies eben ist die Verbin-

---

[1]) Ueber diese Bestimmungen ist die Aristotel. Politik an der betreffenden Stelle des vierten, fünften und sechsten Buchs nachzulesen.

[2]) Die „austheilende Gerechtigkeit".

[3]) Bei aller zählbaren Größe. Garve. Ueber die Anwendung der arithmetischen und geometrischen Proportion auf die Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit bei Aristoteles handelt der alte Zeidler in seiner gelehrten Introductio in lect. Arist. Cap. 37—41. p. 65—78.

[4]) D. h. die Person (A) nebst der ihr zugehörigen, ihr gemäßen Sache (C) verhält sich zu einer andern Person (B) nebst der ihr zugehörigen Sache (D), wie sich die Personen selbst zu einander verhalten. Also

$$A : C = B : D$$

und als „Ganzes zum Ganzen" gesetzt lautet die Proportion:

$$A + C : B + D = A : B.$$

dung, welche die Vertheilung macht, und wenn die Zusammenstellung der Personen und Sachen in dieser Weise geschieht, so geschieht die Verbindung gerecht.

12. Somit ist also die Verbindung des Gliedes A mit C und die des Gliedes B mit D das distributive Gerechte und bildet zugleich die Mitte für das, was die Proportion stört, denn das Proportionale ist ein Mittleres und das Gerechte hinwiederum ist ein Proportionales. — 13. Es nannten aber solche Proportion die Mathematiker eine geometrische, denn bei der geometrischen Proportion trifft es zu, daß das eine Ganze zu dem andern sich verhält wie das eine Verhältnißglied zu dem andern. — 14. Es darf aber diese Proportion in unserem Falle nicht stätig sein, weil die Person, welcher ein Lohn zuertheilt wird und die Sache, welche ertheilt wird, nicht der Zahl nach ein und dasselbe Glied in der Proportion ausmachen. [Kap. 7. Bekk.]

14. Also: das Gerechte ist dies Verhältnißmäßige, das Ungerechte dagegen ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Es wird alsdann ein Glied in dem Verhältnisse zu groß, das andere zu klein, und dies zeigt sich auch bei den wirklichen Handlungen: der nämlich, welcher Unrecht thut, maßt sich von dem Gute, um das es sich handelt, zu viel an, während der Unrecht Leidende davon zu wenig erhält. — 15—17. Ist die Sache, um die es sich handelt, ein Uebel, so ist es umgekehrt, denn hier wird das kleinere Uebel im Verhältniß zu dem größeren Uebel als ein Gut gerechnet, weil in der That das kleinere in höherem Maße wünschenswerth ist, als das

---

Die Uebersichtstafel, welche Michelet aus dem Paragraphen gibt, ist folgende:

I. Achilles (8) : Ajax (4) = der Lohn Achills (6) : Lohn des Ajax (3)
A B C D.

II. A : C = B : D.
8 : 6 = 4 : 3.

III. A + C : B + D = A : B.
8 + 6 : 4 + 3 = 8 : 4.

IV. A + C : A = B + D : B.
8 + 6 : 8 = 4 + 3 : 4.

größere, alles Wünschenswerthe aber ein Gut, und zwar, je mehr man das eine dem andern vorzieht, ein um so größeres ist.

Dies also ist die eine Art des Gerechten.

Viertes Kapitel.

Die zweite Art, zu der wir jetzt übergehen, ist die ausgleichende[1]), die es zu thun hat mit den freiwilligen sowohl als unfreiwilligen Verkehrsverhältnissen und Vertragsgeschäften. — 2. Diese Gerechtigkeit hat eine andere Form, als die erstere. Die austheilende Gerechtigkeit nämlich verfährt beim Austheilen der allen Bürgern gemeinsamen Güter immer nach der oben angegebenen (geometrischen) Proportion, denn selbst wenn die Austheilung aus den Fonds öffentlicher Gelder geschieht, so wird dieselbe nach dem Verhältnisse geschehen, in welchem die geleisteten Beiträge der Bürger zu einander stehen, und das Ungerechte, welches dieser Art des Gerechten entgegegesetzt ist, ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft.

3. Die ausgleichende Gerechtigkeit dagegen ist zwar allerdings auch ein gewisses Gleiche, und die zu ihr gehörende Ungerechtigkeit ein Ungleiches, aber nicht nach jenem Verhältnisse, sondern nach dem arithmetischen[2]). Denn hier kommt es durchaus nicht in Betracht, ob ein wackerer und verdienstvoller Mann einen Lumpen, oder ein Lump einen wackern Mann um etwas gebracht hat, und ebensowenig, ob der, welcher Ehebruch begangen, ein braver und verdienstvoller Mann oder ein Lump ist, sondern sieht lediglich auf den Umstand des erlittenen Schadens und behandelt die Personen als gleiche, indem es nur darauf sieht, wer von beiden Unrecht thut und wer Unrecht leidet, wer schädigt und wer geschädigt wird.

4. Folglich ist es dieses Unrecht, welches in der Ungleichheit besteht, das der Richter auszugleichen sucht; denn auch in Fällen,

---

[1]) S. Kap. 3. §. 12.

[2]) Die ausgleichende Gerechtigkeit hält sich bloß an das Quantitative und läßt das Qualitative, die Würde und das Verdienst der Personen, ganz unbeachtet. Biese a. a. O. II, S. 351.

wo z. B. Einer geschlagen wird und der Andere schlägt, oder wo Einer gar tödtet und der Andere den Tod erleidet, wird jenes Leiden und dieses Thun in ungleiche Theile geschieden [3]); allein hier eben sucht der Richter durch die Strafe eine Ausgleichung hervorzubringen, indem er dem Thäter seinen Vortheil entzieht. — 5. Der Sprachgebrauch bedient sich nämlich im Allgemeinen für diese Fälle dieser Ausdrücke, und wenn auch der Name Vortheil auf manche Fälle nicht völlig paßt, wie wenn man z. B. von Vortheil für den spricht, der einen Andern geschlagen hat, und von „Strafe" für den, der Schläge bekommen, so bleibt es doch dabei, daß, sobald der Umfang dessen, was Einer erlitten hat, abgemessen worden ist, man das eine Strafe, das andere einen Vortheil nennt.

6. Also: von dem Zuviel und dem Zuwenig ist das Gleiche das Mittlere, der Vortheil und die Strafe aber sind das Eine ein Zuviel, das Andere ein Zuwenig auf entgegengesetzte Weise, nämlich: das Mehr des Guten und das Weniger des Uebels ist Vortheil, das Umgekehrte Strafe. Das Mittel aber von Beiden ist, wie wir sahen, das Gleiche [4]), und dies eben nennen wir das Gerechte. Folglich ist die ausgleichende Gerechtigkeit das Mittlere zwischen Strafe und Vortheil.

7. Daher nehmen denn auch die Menschen, wenn sie um etwas streiten, ihre Zuflucht zum Richter. Zum Richter gehen heißt ebensoviel, als zur Gerechtigkeit gehen, denn der Richter soll und will gleichsam die lebendige Gerechtigkeit in Person darstellen. Und zwar suchen die Menschen einen Richter, der unparteiisch in der Mitte steht, und man nennt die Richter hier und da „Vermittler" [5]), um auszudrücken, daß sie das, was Recht ist, treffen werden, wenn sie das Mittlere treffen. Mithin ist das Gerechte ein Mittleres, da ja

---

[3]) D. h. es entstehen in Folge beider ungleiche Zustände der betreffenden Personen, deren eine ihre Leidenschaft befriedigt, also etwas gewinnt, die andere Schmerzen und Verlust erleidet.

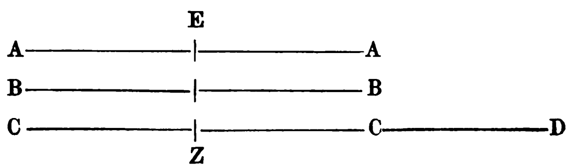
[4]) Man muß immer festhalten, daß „das Gleiche" soviel bedeutet, als das „Begleichende", von Rechtswegen einem Zukommende, und der Ausdruck „Strafe" soviel als Einbuße, Verlust.

[5]) Vgl. Arist. Politik V, Kap. 5. §. 9. K. F. Hermann, Griech. Staatsalterth. §. 178, 12.

auch der Richter ein solches ist. — 8. Der Richter aber stellt die Gleichheit wieder her und nimmt also, wie bei einer in zwei ungleiche Theile getheilten Linie, dem, der das größere Stück der Hälfte hat, dieses Stück, was er über die Hälfte hat, weg und setzt es dem kleineren Stücke zu. Wenn aber das Ganze in zwei Theile getheilt ist und jeder erhält das Gleiche, dann heißt es: jeder hat das Seine. — 9. Das Gleiche aber ist ein Mittleres zwischen der größeren und kleineren Hälfte nach der arithmetischen Proportion. Darum heißt es auch Dikaion (gerecht), weil es Dicha (zweitheilig) ist, und man könnte es auch Dichaion aussprechen und statt Dikastes (Richter) Dichastes (Zweitheiler) sagen. — 10. Wenn nämlich zwei Dinge gleich sind und man nimmt von dem einen etwas hinweg und setzt es dem andern zu, so übertrifft nun dieses letztere jenes erstere um zwei solche Theile. Wäre nämlich von dem einen bloß weggenommen und zu dem andern nicht zugesetzt worden, so würde das letztere bloß um einen Theil größer sein. Im ersten Falle übertrifft nun das, welchem der weggenommene Theil zugesetzt war, das Mittlere um einen, und das Mittlere selbst übertrifft das Ding, von welchem ein Theil abgenommen war, wieder um einen solchen Theil.

11. Hieraus also werden wir erkennen, was wir von dem Zuvielhabenden abnehmen, und was wir dem Zuwenighabenden zusetzen müssen: nämlich den Theil, um welchen der Zuvielhabende mehr hat, als die Mitte, den müssen wir dem Zuwenighabenden zusetzen, und das Ummieviel der Eine von dem Andern übertroffen wird, das müssen wir von dem Größten wegnehmen.

12. Nehmen wir drei einander gleiche Linien A—A, B—B, C—C:



Man nehme von der Linie A—A das Stück A—E weg und füge zu der Linie C—C das Stück C—D, so übertrifft die gesammte

Linie C—D jetzt die Linie E—A um C—D und um C—Z und die Linie B—B um das Stück C—D.

Dies Prinzip findet auch bei allen Künsten und Verrichtungen statt; denn sie würden sich gegenseitig aufheben, wenn nicht die Kraft und Geschicklichkeit, die etwas hervorbringt, damit zugleich ein quantitativ und qualitativ Abschätzbares hervorbrächte, und der Theil, der dessen bedarf, grade dies und grade so viel und grade ein solches bedürfte [6]).

13. Die Benennungen Vortheil (Gewinn) und Strafe (Schaden) kommen eigentlich her von dem freiwilligen Tausche. Mehr erhalten, als man vorher hatte, heißt nämlich gewinnen [7]), und weniger haben, als man zuvor besaß, heißt Schaden haben (gestraft werden), wie das beim Kaufen und Verkaufen und bei allen solchen Verkehrsgeschäften vorkommt, die das Gesetz erlaubt. — 14. In allen Fällen aber, wenn Keiner mehr oder weniger erhält, sondern beide Theile dasselbe freiwillig leisten, so sagt man, Jeder habe das Seine, und es sei weder gewonnen, noch verloren. Somit ist also das Gerechte ein Mittleres zwischen einem gewissen Gewinn und Verlust in solchen Fällen, wo der freie Wille beeinträchtigt worden ist, und dieses Mittlere läuft darauf hinaus, daß Jeder sowohl vorher, als nachher das ihm Zukommende (Gleiche) habe.

---

[6]) Aristoteles will sagen: wenn es nicht ein ausgleichendes Mittlere zwischen den Hervorbringungen der einzelnen Künste und Handwerke gäbe, so wäre es überhaupt um die letztern geschehen. Denn eine Kunst ist höher als die andere, und ihr Erzeugniß ein höheres und werthvolleres, als das der andern. Träte also hier keine Ausgleichung ein, so würden die Künste rc. aufhören, weil der höhere Künstler sein höheres Werk nicht gegen das geringere des geringeren Künstlers hingeben wollen würde. Donat. Acciaiolus. Dieselbe Bemerkung kehrt im folgenden Kap. §. 9 wieder, und Michelet bemerkt richtig (Comment. p. 224), daß in derselben Rechtswissenschaft und Nationalökonomie sich begegnen. Trendelenburg (a. a. O. S. 9) will den ganzen Satz hier gestrichen wissen.

[7]) Profit, Vortheil haben. — Diese Begriffe „Vortheil“ und „Schaden“, sagt Aristoteles, werden nur uneigentlich in diesem Zusammenhange gebraucht, wo es sich um das Gebiet unerlaubten Vortheils und unfreiwilligen Schadens, um Recht und Unrecht handelt.

Fünftes Kapitel.

Kap. 8. Bekk. Manche Philosophen sind ferner der Meinung: die Wiedervergeltung [1]) sei schlechthin gerecht, wie das die Pythagoreer behaupten, die ja schlechtweg definirten: das Gerechte sei das Wiedererleiden dessen, was Einer an einem Andern gethan habe [2]). — 2—3. Allein das Wiedererleiden dessen, was Einer gethan hat, paßt weder auf die austheilende, noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit (obschon man dahin auch den Rechtsspruch des Rhadamanthos deuten will:

> Leidest du, was du gethan, so ist das Recht in der Ordnung! [3])

denn es tritt hier vielfacher Widerspruch hervor; — 4. z. B. wenn eine Magistratsperson Jemand schlägt, so darf sie nicht wiedergeschlagen werden, wenn aber Jemand eine Magistratsperson geschlagen hat, so darf ein solcher nicht nur wieder geschlagen, sondern sogar schwer gezüchtigt werden. — 5—6. Sodann macht auch das Freiwillige oder Unfreiwillige einen großen Unterschied.

Aber freilich in allen den Verkehrsverhältnissen, welche auf einem Austausche beruhen, bildet diese Art von Gerechtigkeit, die wiedervergeltende nämlich, bei der auf das Qualitative (das Verhältniß) und nicht auf die quantitative Gleichheit gesehen wird, das zusammenhaltende Band; denn dadurch, daß Jedem seine Handlungen verhältnißmäßig erwidert werden, wird die staatsbürgerliche Gesellschaft zusammengehalten [4]). Entweder nämlich gehen die Menschen darauf, das Böse wiederzuvergelten — und wo dies nicht möglich ist, wo man Einem, der uns Uebles thut, nicht wiedervergelten kann, da gilt der Zustand für Knechtschaft; — oder man will das Gute wiedervergelten, und wenn dies nicht geschieht, da findet keine

---

[1]) Wörtlich: das Wiedererleiden dessen, was Einer gethan hat.

[2]) S. Brandis, Gesch. d. griech. Phil. I. S. 502.

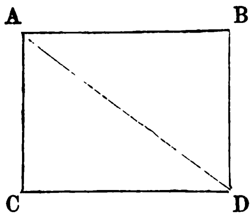
[3]) Nach einem Scholion aus Hesiod, bei dem sich aber jetzt dieser Vers nicht mehr findet. Möglicherweise ist die ganze Parenthese ( ) ein späterer Zusatz.

[4]) *Vgl. Arist.* Politik II, Kap. 1, §. 5, wo Aristoteles auf diese Stelle *zurückverweiset.*

Gegenleistung statt, und doch ist es die Gegenleistung, was die Menschen (im Staate) zusammenhält [5]).

7. Darum stellt man denn auch das Heiligthum der Chariten (Huldgöttinnen) an den belebtesten Plätzen auf [6]), wo es sich um Gegenleistung handelt, denn dies ist das Eigenthümliche der „Charis" (des Danks), weil dem, der uns eine Gefälligkeit geleistet hat, nicht nur mit Gegendienst zu vergelten, sondern auch unsererseits ihm wieder zuerst gefällig zu sein unsere Pflicht gebietet.

8. Zu Stande gebracht wird diese gegenseitige Mittheilung, welche durch Verhältniß ausgeglichen wird, durch die gegenseitige Beziehung auf einander, die wir uns durch die Figur eines Vierecks vorstellen mögen, dessen gegenüberstehende Winkel durch eine Diagonallinie verbunden werden:



Z. B. sei A Baumeister, B Schuster, C Haus, D Schuh. Nun soll also der Baumeister von dem Schuster dessen Arbeit erhalten, und ihm dafür selbst wieder seine Arbeit liefern. Dies wird geschehen können, wenn zuerst ein Verhältniß gefunden ist, nach welchem

---

5) Dasselbe sagt der zweite, angeblich Aristotelische Brief an König Philipp von Makedonien. S. Stahr, Aristotelia Th. II, S. 174, S. 205—206.

6) Aus Pausanias wissen wir, daß das Heiligthum der Göttinnen der Huld und des Dankes, der Chariten (Charis heißt „Huld", „Dank") in mehreren griechischen Städten, wie z. B. in Sparta, Orchomenos und zu Olympia auf dem Markte, also im Mittelpunkte des bürgerlichen Verkehrslebens, stand. Mit der Aristotelischen Auffassung der sittlichen Bedeutung dieser Göttinnen stimmt überein Chrysippus, der um 280 vor Chr. geborne stoische Philosoph, in dem interessanten Kapitel über die Bedeutung der drei Huldgöttinnen, das wir bei *Seneca* (de Beneficiis I, 3) lesen.

Schuhe mit einem Hause ausgeglichen werden können, und dann zweitens nach diesem Verhältnisse der Eine so viel empfängt, als er dem Anderen gibt [7]). Geschieht das nicht, so findet keine Gleichheit (zwischen Geben und Empfangen) statt, und der Verkehr kann nicht bestehen; denn es ist ja sehr wohl denkbar, daß die Arbeit des Einen werthvoller ist, als die des Andern, folglich muß hier eine Ausgleichung herbeigeführt werden.

9. Dasselbe ist auch bei den andern Künsten der Fall. Sie würden aufgehoben werden, wenn nicht das Wirkende (d. h. zum Beispiel in unserem Falle die Arbeit des Baumeisters) etwas schaffte und leistete, was einen bestimmten quantitativen und qualitativen Werth hat, und wenn nicht der die Leistung Empfangende dies bestimmte, soundsovielwerthe und soundsobeschaffene empfinge [8]). Denn aus zwei Aerzten wird keine Gemeinschaft [9]), wohl aber aus Arzt und Feldbauer und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben mit einander ausgeglichen werden müssen.

10. Deßwegen müssen alle Dinge, die unter einander ausgetauscht werden können und sollen, auf gewisse Weise mit einander vergleichbar sein; und dazu ist das Geld eingeführt worden, und wird gewissermaßen zum Vermittler. Denn es mißt Alles und bestimmt sonach auch, um wie viel die eine Sache die andere an Werth übertrifft, oder ihr an Werth nachsteht, wie viel Schuhe z. B. gleich sind dem Werthe eines Hauses oder der Beköstigung eines Menschen.

---

[7]) Der Baumeister oder Zimmermann macht ein Haus, der Schuster ein Paar Schuhe. Sollten beide einfach tauschen, so würde der erstere, der über dem Schuster steht und dessen Arbeit etwa hundertmal mehr werth ist, als die des Letzteren, gegen diesen zu kurz kommen. Damit also A und B ins richtige Verhältniß kommen, muß B dem A so viel Schuhe (oder deren Werth) geben, als das Haus, die Arbeit des A, werth ist.

[8]) D. h. wenn nicht der, der sein Werk, seine Arbeit hingibt, etwas demselben in quantitativer und qualitativer Hinsicht Entsprechendes wieder erhielte. Biese. Oder: wenn nicht Jeder, der etwas hervorbringt, wieder Einen fände, der eben dieses Hervorgebrachte bedürfte. Garve. Das folgende Beispiel erklärt den Sinn noch deutlicher.

[9]) *Keine „Koinonie"*, d. h. keine Verkehrsgemeinschaft, die sich auf das *Verhältniß von Leistung* und Gegenleistung bezieht.

Es muß also hier wieder eine Proportion beobachtet werden, nämlich, wie sich der Baumeister [oder der Feldbauer] zum Schuster verhält, so viel Paar Schuhe stehen im richtigen Verhältnisse zu einem Hause, oder zu dem Werthe der Beköstigung eines Menschen. Denn wäre es nicht möglich, so würde auch kein Tauschverkehr und mithin auch überhaupt keine Verkehrsgemeinschaft möglich sein. — 11. Es wird dies aber nicht möglich sein, wenn jene Dinge nicht in irgend welcher Weise gleich wären. Folglich ist es eine Nothwendigkeit, daß es, wie schon gesagt, ein Ding gibt, wodurch alle andern Dinge gemessen werden. Dies ist aber im wahren und eigentlichen Sinne das Bedürfniß, das alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts nöthig hätten, oder nicht gleichmäßig Bedürfnisse hätten, so würde entweder überhaupt kein Austauschverkehr, oder doch kein gegenseitiger stattfinden. So aber ist als Remplacant des Bedürfnisses das Geld eingetreten nach allgemeiner Uebereinkunft, und darum führt es auch den Namen „Geld" (Nomisma), weil es seine Geltung und seinen Werth nicht von der Natur, sondern durch das geltende Gesetz (Nomos) hat, und weil es in unserer Macht steht, dasselbe zu verändern und unbrauchbar zu machen.

12. Sonach wird nun also das Verhältniß der Wiedervergeltung stattfinden, wenn die Ausgleichung eingetreten ist, so daß, wie sich der Feldbauer zum Schuster, so das Werk des Schusters zu dem Erzeugniß des Feldbauers verhält. Sobald diese beiden ihre Arbeit unter einander auszutauschen haben, muß man sie in die Form einer Proportion bringen; geschieht dies nicht, so wird beiderlei Uebergewicht auf einer Seite sein[10]). Vielmehr nur dann, wenn sie erhalten, was ihnen zukommt, nur dann werden sie Gleiche und mit einander gemeinsam Verkehrende sein, weil die Möglichkeit vorhanden ist, diese Gleichheit zwischen ihnen herzustellen[11]). Ist der Feldbauer A und die Beköstigung C, so ist der Schuster B und seine

---

[10]) D. h. der Eine wird mehr (zu viel) geben und weniger (zu wenig) erhalten, der Andere wird weniger (zu wenig) geben und zu viel erhalten: daß die erste Verneinung (οὐ) in Bekk. Text zu tilgen ist, bedarf keines Beweises.

[11]) Nämlich durch das Geld.

Arbeit, die ausgeglichene, D. Wäre diese Wiedervergeltung nicht möglich, so gäbe es keine Verkehrsgemeinschaft.

13. Daß es aber das Bedürfniß ist, was wie ein Band die Menschen zusammenhält, ergibt sich daraus, daß, wenn zwei Personen oder Nationen nicht, entweder beide zugleich oder doch die eine, in der Lage des gegenseitigen Bedürfnisses sind, sie nicht mit einander Tauschverkehr treiben, wie das geschieht[12]), wenn der eine Theil hat, was ein anderer begehrt, z. B. Wein, wofür dann die andern etwa den Export von Lebensmitteln verstatten. Hier ist nun also eine Ausgleichung nothwendig.

14. Was nun aber den Fall eines Tausches anlangt, dessen Bedürfniß vielleicht später eintritt, wenn es auch im gegenwärtigen Augenblicke nicht vorhanden ist, so tritt für dessen Möglichkeit uns das Geld gleichsam als Bürge ein. Denn wer dies bringt, muß erhalten können, was er wünscht und bedarf. Allerdings ist auch das Geld denselben Werthmodifikationen unterworfen, weil es nicht immer gleichviel gilt; allein es soll doch der Absicht nach vorzugsweise ein ständiger Werthmesser sein. Darum muß alles nach ihm abgeschätzt sein, weil so immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft möglich ist. Das Geld also, weil es gleichsam ein Maß ist, welches für die verschiedenen Dinge einen gleichen Maßstab liefert, gleicht aus. Denn so wie es keine Verkehrsgemeinschaft geben würde ohne Austausch, und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Maßstab gäbe. Genau genommen freilich ist es unmöglich, daß Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, in Wirklichkeit kommensurabel werden können, allein für das Bedürfniß ist es gar wohl möglich. — 15. Es muß also, wie gesagt, ein bestimmter gemeinsamer Maßstab da sein, und zwar ein durch Uebereinkunft als geltend festgesetzter, der deßhalb auch Geld heißt[13]), denn das Geld liefert den gemeinsamen Werthmaßstab für Alles, weil Alles nach Gelde gemessen wird. Sei A ein Haus, B zehn Minen, C ein Bett. Nun sei A = der Hälfte von B (wenn das Haus fünf

[12]) D. h. wie dieser Tauschverkehr sofort eintritt, wenn u. s. w.

[13]) S. oben §. 11.

Minen werth ist), oder auch = B; das Bett C sei der zehnte Theil von B: so ergibt sich, wie viele Betten gleich sind einem Hause, nämlich fünf. — 16. Offenbar war dies auch die Art und Weise, wie zuerst der Austausch geschah, ehe es Geld gab; denn es ist kein Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus gibt, oder den Geldwerth der fünf Betten[14]).

17. Was das Ungerechte und was das Gerechte ist, wäre also gesagt. Aus den gegebenen Bestimmungen aber ergibt sich, daß die Rechtschaffenheit[15]) die Mitte ist zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden, denn das erstere heißt mehr, das andere weniger haben, als einem zukommt. Die Gerechtigkeit hingegen ist nicht ein Mittelmaß in demselben Sinne, wie es bei den andern Tugenden der Fall war, sondern insofern sie das Mittlere hervorbringt, während die Ungerechtigkeit die Extreme hervorbringt. Und so ist einerseits die Gerechtigkeit diejenige Tugend, zu Folge deren der Gerechte ein Mensch heißt, der aus innerer Gesinnung und Wahl das Gerechte thut, und der in dem besondern Falle dasselbe sowohl sich selbst in Beziehung auf einen Andern, als einem Andern, gegenüber einem Andern, dasselbe zutheilt, nicht in der Weise, daß er von dem Guten und Vortheilhaften sich selbst den größeren und seinem Nächsten den kleineren Theil zutheilt, und von dem Bösen und Schädlichen umgekehrt, sondern jedem nach dem richtigen Verhältnisse

---

14) Ein Haus wird in diesem Beispiel auf 5 — 10 Minen, d. h. auf 130 — 260 Thaler preußisch veranschlagt, was wohl der Preis für ein kleines Bürgerhaus zu Aristoteles Zeit in Athen gewesen sein wird.

15) Die „Rechtschaffenheit" (δικαιοπραγία) ist wörtliche Uebersetzung des griech. Ausdrucks, im Sinne von Bethätigung dessen, was Recht ist, durch Handeln.

16) „Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, welche auf die Mitte überhaupt geht, und zwar nicht in der Weise, wie die zuvor betrachteten Tugenden, welche die Mitte bildeten zwischen zwei entgegengesetzten Lastern. Der Gerechtigkeit steht nur ein einziges, die Ungerechtigkeit, gegenüber, welche den Extremen angehört, insofern sie in Rücksicht auf verschiedene Personen das Zuviel und Zuwenig zugleich in sich schließt. — — Die Gerechtigkeit offenbart sich nur in der Mitte des Zuviel und Zuwenig, welches sich geltend machen will." Wiese.

das Gleiche [17]), und ebenso auch bei der Vertheilung zwischen zwei fremden Personen. — 18. Die Ungerechtigkeit andererseits ist das Gegentheil des Gerechten, das heißt, sie besteht in einem richtigen Verhältniß zuwiderlaufender Vergrößerung oder Verringerung des Nützlichen oder Schädlichen. Darum ist die Ungerechtigkeit ein Zuviel und ein Zuwenig zugleich, weil sie entweder in der Anmaßung eines zu großen oder in der Uebernahme eines zu kleinen Antheils besteht: in Betreff der eigenen Person in der Anmaßung des größeren Theils des absolut Vortheilhaften, und in der Uebernahme des kleineren Theils des Schädlichen; in Betreff von Andern erweist sich die Ungerechtigkeit im Allgemeinen auf dieselbe Weise, nur daß es vom Zufall abhängt, auf welcher von beiden Seiten hier das richtige Verhältniß verletzt wird. Was aber die beiden bei einer ungerechten Handlung stattfindenden Extreme anbetrifft, so ist das Zuwenig auf Seiten des Unrechtleidens, das Zuviel auf Seiten des Unrechtthuns [18]).

So viel von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und der Natur beider, sowie von dem Gerechten und Ungerechten überhaupt.

Sechstes Kapitel.

Kap. 10. Bekk. Da es aber möglich ist, daß ein Mensch im Einzelnen ungerecht handelt, ohne doch darum schon ein Ungerechter zu sein, so entsteht die Frage: was für Ungerechtigkeiten muß Einer begehen, um deßhalb sofort ein Ungerechter in der vollen Bedeutung des Wortes zu sein, wie z. B. Dieb, oder Ehebrecher, oder Räuber? Oder reicht vielleicht auch dies noch nicht aus, um einen Unterschied zu begründen? Denn es kann ja Jemand gar wohl mit einem Frauenzimmer zu thun haben und dabei recht wohl wissen, wer sie ist [1]), aber sein

---

17) Das ihnen nach der richtigen Proportion Zukommende, „Begleichende".

18) Ueber den moralischen Werth, d. h. über das, was besser und schlechter sei, Unrecht leiden oder Unrecht thun, spricht Aristot. zu Ende dieses Buchs Kap. 11. §. 7 sein Urtheil aus.

1) Nämlich eine verheirathete Ehefrau.

Thun nicht von bewußtem Vorsatze, sondern von augenblicklicher Leidenschaft ausgehen. — 2. In diesem Falle thut er allerdings etwas Unrechtes, aber er ist darum noch kein „Ungerechter“; wie ja Einer auch noch kein (habitueller) Dieb ist, obschon er einmal gestohlen hat, so ist Einer auch noch kein (habitueller) Ehebrecher, obschon er einmal bei einer andern Frau geschlafen hat, und so weiter. — 3. [Ueber das Verhältniß des Wiedervergeltungsrechts zu dem Begriffe der Gerechtigkeit ist oben geredet worden [2]].

4. Wir dürfen aber nicht außer Acht lassen, daß der Gegenstand, den wir jetzt untersuchen, sowohl das Recht schlechthin, als auch das die bürgerliche Gesellschaft begründende Recht ist. Dieses letztere ist das Recht, das zwischen solchen stattfindet, welche zum Zwecke eines auf Selbstgenügen gestellten Zusammenlebens Mitglieder eines Vereins sind [3]) als Freie und Gleiche, gleich entweder nach Verhältniß [4]), oder einer wie der andere [5]). Bei allen denen also, welche sich nicht in dieser Lage befinden, bei denen kann von dem politischen, dem bürgerlichen Gesellschaftsrechte untereinander nicht die Rede sein, sondern nur von einer Art von Recht, das der Aehnlichkeit wegen so genannt wird [6]). Recht nämlich findet statt unter denen, für welche zugleich Gesetz da ist, Gesetz aber ist da für Menschen, unter welchen eben auch Ungerechtigkeit stattfindet; denn das Gericht ist die Scheidung des Rechts und des Unrechts. Unter welchen aber Ungerechtigkeit stattfindet, unter denen findet auch das Unrechtthun statt, aber nicht unter allen denen, unter welchen das

---

[2]) Man denke hinzu: „und kann dasselbe also nach dem oben Gesagten hier nicht in Betracht kommen“. So auch Donat. Acciaiol. Uebrigens ist die ganze eingeklammerte Stelle verdächtig.

[3]) Des „Staats“, einer „politischen Koinonie“. S. Arist. Polit. I, 1.

[4]) D. h. nach Maßgabe ihrer vornehmen Geburt, oder ihres Reichthums, oder ihrer inneren Tüchtigkeit.

[5]) Im Texte heißt es „der Zahl nach“. Es ist die reine Demokratie gemeint, wie vorher die verschiedenen Formen der Aristokratie, Plutokratie u. s. w. Für den Staat ist die „Autarkie“, d. h. das Selbstgenügen, die Unabhängigkeit nach außen hin, Zweck und Bedingung bei Aristoteles.

[6]) Dahin gehört das Vaterrecht, das Ehemannsrecht, das Recht des Herrn über den Sklaven u. s. w.

Unrechtthun stattfindet, findet auch Ungerechtigkeit statt. Diese letztere besteht aber darin, daß Einer sich von dem absolut Guten mehr, als ihm zukommt, und dagegen von dem absolut Uebeln weniger zutheilt, als ihm zukommt.

5. Darum lassen wir (im Staatsvereine) nicht einen Menschen herrschen, sondern die Vernunft, weil jener die Herrschaft zu seinem Nutzen ausbeutet und so Tyrann[7]) wird. — 6. In Wahrheit aber ist der Herrschende Wächter des Rechts, und wenn er dies ist, auch der Gleichheit. Und weil er einsieht, daß ihm selbst kein Vortheil daraus entsteht, wenn er gerecht ist — denn er theilt sich von dem absolut Guten durchaus nicht mehr zu, außer was dem Verhältnisse gemäß ist — so wirkt er eigentlich für einen Andern; und darum sagt man denn auch, wie das schon früher erwähnt wurde[8]): die Gerechtigkeit sei ein Gut, das einem Andern zu Gute komme. — 7. Man muß ihm daher auch einen gewissen Lohn geben, der in Ehre und Amtsansehn besteht; begnügt er sich freilich damit nicht, so wird er und Seinesgleichen Tyrannen.

8. Was das Recht des Herrn über seine Sklaven und des Vaters über seine Kinder anlangt, so ist dasselbe nicht identisch mit dem, was im Staatsverbande Recht ist, sondern hat mit diesem nur eine gewisse Aehnlichkeit. Denn es gibt keine Ungerechtigkeit gegen das, was einem absolut eigen ist, der Sklave aber als Eigenthum des besitzenden Herrn und das Kind, so lange es in einem gewissen Alter steht und sich nicht vom väterlichen Hause selbständig abgetrennt hat, sind Beide gleichsam ein Theil des Herrn und des Vaters, und sich selbst zu schädigen beabsichtigt Niemand. — 9. Darum gibt es auch keine Ungerechtigkeit gegen sich selbst, und demnach findet also auch in diesen Verhältnissen weder ein Unrecht, noch ein Recht im staatsbürgerlichen (politischen) Sinne statt. Denn wie wir sahen, beruhte dies Beides auf dem Gesetze und galt nur für die, für welche das Gesetz ein natürliches Bedürfniß war; das waren aber, wie wir sahen, die, unter denen die Bedingungen der Gleichheit

---

7) Vgl. die schöne Stelle in Arist. Politik III, Kap. 11. §. 4.
8) S. oben V, Kap. 1. §. 17.

des Herrschens und Beherrschtwerdens vorhanden sind [9]). Eher gibt es daher noch ein Rechtsverhältniß des Mannes zu seiner Frau, als zu seinen Kindern und Sklaven — nämlich das häusliche (ökonomische) Recht, das aber gleichfalls von dem politischen verschieden ist.

Siebentes Kapitel.

Das politische Recht [1]) ist theils natürliches, theils gesetzlich bestimmtes. Das natürliche ist das, welches überall dieselbe Geltung hat und nicht dadurch Recht ist, daß es die Menschen dafür halten und nicht dafür halten; gesetzlichgerecht dagegen ist das, was ursprünglich ohne wesentlichen Unterschied so oder anders sein und gelten konnte, das aber, sobald es die Menschen festgesetzt haben, nicht mehr gleichgültig ist, z. B. daß sich ein Gefangener für eine Mine loskaufen kann [2]), oder daß man hier und da (dem Zeus) eine Ziege opfert und nicht zwei Schafe [3]); ferner gesetzliche Bestimmungen, die man für einzelne Fälle festsetzt, wie z. B. dem Brasidas ein Opfer zu veranstalten und alles, was auf dem Wege von Psephismen [4]) festgesetzt wird.

---

[9]) Die Freien und Gleichen (s. oben §. 4 dieses Kapitels), die Bürger eines Gemeinwesens, einer politischen Koinonie.

[1]) D. h. das Recht, welches unter den Genossen einer politischen Koinonie, den Bürgern eines Staatsverbandes, Geltung hat.

[2]) Eine solche Uebereinkunft soll im Peloponnesischen Kriege zwischen den Kriegführenden geschlossen sein. Herodot VI, 79 erwähnt ein Lösegeld von zwei Minen = 51 Thaler Preußisch.

[3]) Herodot II, 42 erzählt so etwas von den Aegyptiern.

[4]) Ueber den Unterschied solcher Psephismen, die „momentanen Volksbeschlüsse", in denen das Volk seine Willkür dem Staatswillen unterschob (in der Demokratie), s. Arist. Polit IV, 4, §. 3 u. a. andern Stellen, die Hermann, Staatsalterth. d. Griechen, §. 67, 8 anführt. — Brasidas, der treffliche Feldherr der Spartaner in dem großen Peloponnesischen Kriege, fiel siegreich gegen Kleon bei Amphipolis 422 v. Chr. Sein Andenken ward wie das eines Heros durch Opferfeste und durch Kampfspiele gefeiert, die noch zu Pausanias Zeit (160 J. nach Christi Geb.) gehalten wurden. So gingen die Griechen den Römern in der Vergötterung von Menschen voraus. S. Krahner Verfall der römischen Staatsreligion S. 32. Anmerk.

2. Manche Leute sind nun der Meinung: es sei überhaupt alles Recht nur ein festgesetztes; „denn", sagen sie, „alles, was von Natur ist, ist unwandelbar und hat überall dieselbe Kraft, wie ja das Feuer hier so gut wie bei den Persern brennt, während wir doch die Begriffe über das, was Recht ist, sich verändern sehen. — 3. Das ist aber nicht der Fall, sondern nur bis zu einem gewissen Grade (ist das Recht veränderlich). Zwar bei den Göttern dürfte wohl überhaupt in keiner Weise von einer solchen Veränderung die Rede sein können, allein bei uns Menschen gibt es allerdings zwar auch ein Naturrecht, allein ein solches Naturrecht ist doch immer auch veränderlich [5]). — 4. Aber nichtsdestoweniger gibt es immer ein Recht, welches von Natur ein solches ist, und ein Recht, welches nicht von Natur ein solches ist. Welcher Art und Beschaffenheit aber das ist, welches von dem, was auch anders sein kann, von Natur ist, und das, was nicht von Natur, sondern durch Gesetz und Uebereinkunft (gerecht) ist — wenn schon beide gleichermaßen veränderlich sind, — das liegt auf der Hand [6]). Und auch auf die andern Dinge wird sich dieselbe Bestimmung passend anwenden lassen; denn von Natur ist z. B. die rechte Hand die stärkere [7]), und doch ist es sehr wohl möglich, daß es Menschen gibt, die beide Hände gleich gut gebrauchen.

5. Was dagegen die Rechtsbestimmungen betrifft, die auf Uebereinkunft und Nützlichkeit beruhen, so ist es mit ihnen ähnlich wie mit den Maßen und Gewichten; denn auch die Wein- und Kornmaße sind nicht überall die gleichen, sondern wo man kauft, größer, wo man verkauft, kleiner [8]). Ebenso sind nun auch die

---

[5]) Diese Stelle erklärt vortrefflich Trendelenburg a. a. O. S. 10—11.

[6]) Aristoteles bezeichnet die von ihm angeführte und bekämpfte Ansicht hiermit als eine eitle Spitzfindigkeit, da der wirkliche Unterschied von natürlichem und konventionellem Rechte auf der Hand liege.

[7]) Diese Bemerkung wiederholt Aristoteles öfter (wie z. B. de partt. anim. III. 4; IV, 8; de incessu animal. Cap. 4; Problem. XXI, 12, 13, 19, 31. S. Gatak. ad Antonin. IX, 6, p. 425.), weil Platon in den Gesetzen (VII, 794) das Gegentheil behauptet.

[8]) Wiederverkäufer haben kleineres Maß, als die Kantone oder Länder, wo sie selbst Korn und Wein einkaufen.

nicht naturgemäßen, sondern bloß menschlichen Rechte nicht überall einerlei, da ja auch die Verfassungen nicht überall dieselben sind, sondern überall nur eine die natürgemäße ist, nämlich die beste [9]).

6. Von dem, was gerecht und gesetzmäßig ist, verhält sich jedes einzelne, wie sich das Allgemeine zu dem Besonderen verhält; denn der Handlungen sind viele, dagegen die Regel, nach welcher Recht und Unrecht bei ihnen bestimmt wird, ist bei jeder Klasse nur eine, denn diese Regel ist immer ein allgemeiner Begriff. — 7. Es ist aber ein Unterschied zwischen der widerrechtlichen Handlung und dem Ungerechten, und zwischen der rechtlichen Handlung und dem Gerechten. Ungerecht nämlich ist etwas entweder von Natur, oder durch Satzung Verbotenes. Dieses selbe Ungerechte aber, sobald es zur That wird, ist eine widerrechtliche Handlung, vorher, ehe es zur That wird, ist es eine solche noch nicht, sondern blos ungerecht in abstracto. Ebenso verhält sich's mit dem Worte „rechtliche Handlung". Jedoch heißt in der Sprache das Allgemeine jeder rechtlichen Handlung vielmehr „Gerechthandlung", während man durch das Wort „rechtliche Handlung" das verbessernde Wiederinordnungbringen der betreffenden widerrechtlichen Handlung bezeichnet. Welches aber im Einzelnen die Unterarten jeder dieser Gattungen und wie viel ihrer und mit welcherlei Gegenständen sie zu thun haben, muß später in Betrachtung gezogen werden.

---

[9]) Trendelenburg a. a. O. S. 11 sagt zur Erklärung dieser Stelle: „Die, welche alles Recht für Sache der Uebereinkunft halten, setzen zwei Kriterien als gleichbedeutend, nämlich daß es unwandelbar sei und überall dieselbe Macht habe. Arist. erkennt dies letztere an, aber nicht das erste. Daß das, was von Natur Recht ist, dieselbe Macht allenthalben habe, dafür liegt ihm der Grund in dem Zweck, der an sich gelten sollte, wenn er auch übertreten wird. Da aber der Zweck verwirklicht werden und nicht verwirklicht werden kann, so ist das darauf gegründete Recht, sofern es erscheint, wandelbar durchweg. — Das ganze Gebiet des Ethischen ist dem Arist. dergestalt von Natur, daß die Natur den Zweck setzt und die Fähigkeit der Verwirklichung gibt, aber die Verwirklichung selbst frei läßt. Der Natur nach ist allenthalben nur Eine Staatsverfassung die beste, aber dennoch gibt es viele Staatsverfassungen. Alle Rechte gehören zu dem, was frei und unveränderlich ist, obwohl darunter einige von Natur, andere durch Uebereinkunft sind. Beide Arten sind beweglich (veränderlich)". —

Achtes Kapitel.

Ist im Vorigen das Gerechte und das Ungerechte richtig bestimmt, so hängt die Bezeichnung einer Handlung als einer ungerechten oder gerechten davon ab, ob der Handelnde freiwillig handelt; denn wenn er unfreiwillig handelt, so ist seine Handlung nur zufällig eine ungerechte oder eine gerechte; das, was die Menschen thun, ist, wie es trifft, entweder etwas Gerechtes oder etwas Ungerechtes.

2. Dagegen der Begriff der ungerechten und der gerechten Handlung wird bestimmt durch das Freiwillige und Unfreiwillige; sobald nämlich die (ungerechte) Handlung eine freiwillige, so wird sie getadelt und ist ebendarum dann auch ein verübtes Unrecht, woraus hervorgeht, daß etwas unrecht sein kann, was aber noch nicht eine ungerechte Handlung ist, wenn nicht der freie Wille hinzukommt. — 3. Freiwillig nenne ich, wie schon früher gesagt[1]), diejenige Handlung, welche einer im Bereiche dessen, was zu thun oder zu lassen in seiner Macht steht, wissentlich und ohne über die Person der, oder das Mittel, womit, oder den Zweck, um dessentwillen er es thut, in Unwissenheit zu sein vollbringt, wie z. B. wenn er weiß, wen er schlägt, und womit und zu welchem Zwecke u. s. w., und in allen diesen Fällen nicht zufällig oder gezwungen handelt, wie das der Fall sein würde, wenn Jemand die Hand eines Andern nimmt und einen Dritten damit schlägt, wo denn der, dessen Hand den Schlag gibt, nicht freiwillig handeln würde, da diese Handlung nicht von ihm abhing. Es kann auch der Fall vorkommen, daß Einer, der von Jemand (wissentlich und absichtlich) geschlagen wird, dessen Vater ist, während der Schlagende doch nur so viel weiß, daß es ein Mensch oder einer der Anwesenden ist, den er schlägt, aber nicht weiß, daß es sein Vater ist[2]). Ebenso sind diese und der-

---

[1]) Nämlich in den ersten Kapiteln des dritten Buchs.

[2]) Auch dann ist die Handlung, obschon eine partiell wissentliche, doch keine absolut freiwillige.

gleichen Bestimmungen auf den Zweck und auf alle Umstände der Handlung auszudehnen. Also: was man unwissend thut, oder was man zwar nicht unwissend, aber ohne anders zu können, oder durch Gewalt gezwungen thut, das ist unfreiwillig, wie es ja auch vieles Natürliche gibt, was wir wissend thun und leiden, ohne daß dies Thun und Leiden jemals ein freiwilliges oder unfreiwilliges wäre, wie z. B. altwerden oder sterben.

4. Gleichermaßen gibt es nun auch gerechte und ungerechte Handlungen, die solches nur zufälligerweise und nach dem Erfolge sind. Es kann ja z. B. sehr wohl vorkommen, daß Einer das ihm anvertraute Depositum wider Willen und aus Furcht zurückgibt, und von einem solchen kann man doch nicht sagen, daß er etwas Gerechtes thut oder rechtlich handelt, sondern seine Handlung ist eben nur zufällig eine solche. Ebenso aber wird man auch von dem, der etwa gezwungen und ungern das ihm anvertraute Depositum nicht wieder zurückgibt, sagen müssen, daß er nur zufällig und dem Erfolge nach das Recht verletze und eine unrechtliche Handlung begehe.

5. Die freiwilligen Handlungen aber sind selbst wieder von zweierlei Art, nämlich entweder vorsätzliche oder unvorsätzliche. Vorsätzliche Handlungen begehen wir in allen Fällen, wo wir nach einer vorhergegangenen Berathung handeln, unvorsätzlich dagegen sind alle die, welche nicht vorher berathen und überlegt sind. — 6. Nun gibt es bekanntlich drei Arten von Schädigungen, die im Verkehr der zu einer Gemeinschaft verbundenen Menschen vorkommen können, und davon ist die eine Klasse die der Versehen aus Unwissenheit, wenn nämlich Jemand bei seiner Handlung weder die Person trifft, die er treffen wollte, noch das thut, was er thun wollte, noch das Mittel anwendet, das er anwenden wollte, noch den Endzweck erreicht, um dessentwillen er die Handlung unternahm; z. B. er war nicht gemeint zu werfen, oder nicht mit diesem Wurfwerkzeuge, oder nicht diese Person, oder nicht zu diesem Zwecke, allein es geschah zufällig nicht das, was in der Absicht lag; seine Absicht ging z. B. nicht darauf, Jemand eine Verwundung beizubringen, sondern bloß ihn zu kitzeln, oder er wollte nicht diesen treffen, oder nicht auf diese Weise. — 7. Geschieht nun in solchen Fällen die Schädigung wider Erwarten und Voraussicht, so ist sie und heißt sie ein Unglück,

geschieht sie nicht wider Erwarten und Voraussicht, aber ohne böse Absicht, so ist es ein Versehen (Fehler). Denn einen Fehler begeht man, sobald in dem Handelnden selbst das Prinzip (der erste Grund) der Schädigung liegt, ein Unglück hat der Handelnde, sobald es außer ihm liegt.

8. Hat der Mensch dagegen zweitens zwar wissentlich, aber ohne vorhergegangene berathende Ueberlegung die Schädigung verübt, so ist das eine **ungerechte Handlung**; in diese Kategorie gehört z. B. alles das, was dem Menschen aus Zorn oder aus sonst einer Leidenschaft, die nothwendig oder natürlich ist, zu thun passiren kann. Wenn ein Mensch den andern in solcher Weise schädigt und sich verfehlt, so thut er zwar Unrecht und seine Handlungen sind Uebelthaten, allein ein solcher Mensch ist darum noch nicht ein ungerechter oder ein schlechter Mensch. Denn die Schädigung, die er seinem Nebenmenschen zufügte, war nicht Folge seiner innern Schlechtigkeit. — 9. Wenn dagegen ein Mensch aus Vorsatz und Ueberlegung das Unrecht thut, dann ist er ein Ungerechter und Lasterhafter. Daher heißt es sehr richtig: „Was aus der Leidenschaft (Zorn) hervorging, wird nicht als vorbedacht beurtheilt", denn die erste Ursache einer leidenschaftlichen Handlung liegt nicht in dem, der sie thut, sondern in dem, der jenen in Leidenschaft (Zorn) versetzt.

10. Ueberdieß wird in solchen Fällen nicht darüber gestritten, ob etwas geschehen oder nicht geschehen sei, sondern darüber, ob es recht sei; denn aller Zorn entsteht in Folge des Scheins einer Ungerechtigkeit [3]). Hier nämlich ist der Streitpunkt, um den es sich handelt, nicht das Ja und Nein des Geschehenseins oder Nichtgeschehenseins, wie bei den Vertragsstreitigkeiten, wobei der eine von beiden nothwendig ein schlechter Mensch sein muß, wenn sein Ja und sein Nein nicht etwa Folge schlechten Gedächtnisses ist — sondern hier geben beide das Faktum zu und streiten nur darüber, ob recht gehandelt sei oder nicht. Und hier stellt sich die Sache so, daß der, der mit bewußter Ueberlegung gehandelt hat [4]), sehr wohl weiß und erkennt, daß er etwas Unrechtes gethan hat, daher denn auch dieser

---

[3]) D. h. einer ungerechten Beleidigung.

[4]) Der Beleidiger, der den andern in Zorn und Leidenschaft versetzt hat.

glaubt, ihm sei Unrecht geschehen, der Andere dagegen, jenem sei nicht Unrecht geschehen [5]).

11. Wenn dagegen Einer einen Andern mit Vorsatz und Absicht schädigt, so begeht er ein Unrecht, und wer solche ungerechte Handlungen begeht, von dem kann man allerdings sagen, er ist ein Ungerechter, wenn diese Handlungen dem richtigen Verhältniß oder dem Prinzipe der Gleichheit zuwiderlaufen. Ebenso kann man von einem Menschen sagen: er ist ein Gerechter, wenn er nach Vorsatz und Absicht handelt; rechtlich handeln nämlich thut er schon, wenn er nur freiwillig handelt.

12. Die unfreiwilligen [6]) Handlungen sind theils solche, welche Nachsicht verdienen, theils solche, welche Nachsicht nicht verdienen. Alle Fehler, welche wir nicht nur, ohne es zu wissen, sondern auch aus Unwissenheit begehen, verdienen Nachsicht; alle die dagegen, welche wir nicht aus Unwissenheit, sondern zwar unwissend, aber in Folge einer Leidenschaft begehen, die weder natürlich, noch menschlich ist, verdienen keine Nachsicht [7]).

---

[5]) Das Faktum geben beide zu. A hat den B in Leidenschaft versetzt und weiß recht gut, daß er das gethan. B hat dafür den A geschlagen, und nun sagt A: „mir ist Unrecht geschehen", B aber sagt: „nein, dir ist Recht geschehen".

[6]) Aristoteles braucht hier, wie schon alte Ausleger anmerken, den Ausdruck „freiwillig" nicht in dem gewöhnlichen, früher von ihm auseinandergesetzten Sinne, sondern in der Bedeutung, wonach es die nicht aus Absicht und Ueberlegung, sondern aus unfrei machender Leidenschaft hervorgehenden Handlungen bezeichnet.

[7]) Wer aus Hunger oder Durst ein Brod oder ein Getränk stiehlt, begeht ein verzeihliches Unrecht, wer aus Leckerei Honig oder Wild stiehlt, ein nicht verzeihliches. Es ist die Lehre von den „mildernden Umständen", und wir sehen, daß bei Thaten unmäßiger Wuth und Lustgier, verübt in einem Momente einer nur augenblicklichen Raserei, Aristoteles (mit Recht) keine mildernden Umstände anerkennt.

Neuntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. Nun kann aber Einer kommen und fragen: ob die Begriffe Unrecht leiden und Unrecht thun durch unsere Darstellung erschöpfend entwickelt sind, und ob denn zunächst der Ausspruch des Euripides seine Richtigkeit hat, in welchem es [abgeschmackt genug] heißt:

> Ich tödtete die Mutter! Ja, der Fall war der:
> Sie wollt's, ich that's, ob gern, ob nicht, sie wollt' es so![1])

Hier fragt sich's nämlich: ist es wirklich möglich, daß Jemand freiwillig Unrecht leidet, oder ist es nicht möglich, sondern alles solches Erleiden ein unfreiwilliges, wie ja auch alles Unrechtthun immer ein freiwilliges ist? Und zweitens: ist demnach alles Unrechtleiden immer nur so (d. h. als ein unfreiwilliges) oder auf jene Weise (als ein freiwilliges) aufzufassen [wie ja auch alles Unrechtthun ein freiwilliges ist]? oder endlich: ist das eine stets freiwillig, das andere stets unfreiwillig?

2. Ebenso kann auch, wenn Einem Gerechtigkeit widerfährt, gefragt werden[3]). Denn das Gerechtigkeit üben ist ja immer ein freiwilliges, so daß man also sehr wohl den Schluß ziehen könnte, daß auf beiden Seiten eine richtige Entsprechung stattfinde, und daß somit das Unrechtleiden und das Gerechtbehandeltwerden entweder freiwillig oder unfreiwillig sein müsse. Allein hier dürfte es doch auch in Betreff des Gerechtbehandeltwerdens absurd erscheinen, wenn man behaupten wollte, es geschehe immer mit dem freien Willen des

---

1) Die Verse sind aus der verlornen Euripideischen Tragödie Bellerophon. Die von mir eingeklammerten Worte scheinen mir verdächtig, denn nach Aristoteles' Ansicht ist der Ausspruch des Euripides nichts weniger als „abgeschmackt", sondern vielmehr richtig.

2) Diesen Satz läßt Argyropulos aus, und er scheint in der That verdächtig.

3) Nämlich: ob sie dem, welchem sie widerfährt, immer mit seinem freien Willen widerfährt. Garve.

so Behandelten. Denn es gibt Menschen, denen Gerechtigkeit widerfährt, ohne daß sie es wollen.

3. Dies ist sicher richtig, denn man kann sehr wohl auch das Bedenken aufstellen: ob der, der ein bestimmtes Ungerechte erlitten hat, immer und in allen Fällen eine Ungerechtigkeit erleidet, oder ob es nicht vielmehr mit dem jedesmaligen Erleiden ebenso ist, wie auch mit dem Thun; nun kann ja nämlich möglicherweise auf beiden Seiten der Zusammenhang mit dem Gerechten ein rein zufälliger sein [4]). Und ebenso verhält sich's offenbar auch in Bezug auf das Ungerechte; denn Ungerechtes thun und Unrecht thun sind ebensowenig ein und dasselbe, als Ungerechtes leiden und Ungerechtbehandeltwerden; denn es ist unmöglich, daß Einer ungerecht behandelt wird, wenn der Andere nicht Unrecht thut, oder daß Einer gerecht behandelt wird, wenn der Andere nicht recht thut.

4. Wenn nun aber Unrechtthun schlechthin so viel heißt, als Jemand mit Willen schädigen, und ferner „mit Willen" so viel heißt, als, mit Bewußtsein über die Person, die man schädigt, und das Mittel, womit, und die Weise, in welcher man schädigt, und wenn z. B. der Unmäßige sich selbst mit Willen schädigt, so kann man allerdings sagen, er thue freiwillig Unrecht gegen sich, und es wäre somit möglich, daß Jemand sogar sich selbst Unrecht thun könnte. — 5. Ferner könnte sehr wohl Jemand freiwillig von einem andern ebenfalls freiwillig Handelnden sich schädigen lassen, so daß daraus das Resultat sich ergäbe: es sei der Fall möglich, daß Jemand freiwillig Unrecht leide. Allein ich meine, daß vielmehr unsere obige [5]) Definition nicht richtig ist, sondern daß zu den obigen Worten: „schädigen mit Bewußtsein über die Person und das Mittel und die Weise" hinzugefügt werden muß: „gegen den vernünftigen Willen des Andern". — 6. Die Sache ist sonach die: sich schädigen lassen und unrechte Dinge erleiden, kann allerdings Jemand mit seinem Willen, wirklich „Unrechtleiden" aber Niemand

---

[4]) D. h. der, dem Gerechtigkeit widerfährt, kann sie rein zufällig erfahren, wenn der, der sie übt, sie nicht freiwillig und mit Absicht, sondern nur zufällig übt. S. Kap. 8, §. 5.

[5]) Die in §. 4 gegebenen.

freiwillig. Denn dies „will" Niemand, auch nicht der Unmäßige, sondern er handelt in solchen Fällen gegen sein vernünftiges Wollen. Denn kein Mensch „will" etwas, von dem er die Ansicht hat, es sei nicht gut und ehrenhaft, und was den Unmäßigen betrifft, so handelt er nicht so, wie man nach seiner Ansicht handeln muß [6]).

7. Dagegen derjenige, der das Seinige in der Art hingibt, wie Homer sagt, daß Glaukos seine Rüstung dem Diomedes gab:

„Goldne für Erz, und für neune den Werth von hundert der Stiere",

so erleidet er dadurch kein Unrecht. Denn das Geben stand bei ihm, das Unrecht leiden aber ist nicht etwas, das von uns abhängt, sondern es muß Einer da sein, der Unrecht thut. — 8. Und so ist es denn klar, daß wir niemals freiwillig Unrecht leiden [7]).

Kap. 12. Bekk. Nun haben wir von den Fragen, die wir uns vorsetzten, noch zwei zu besprechen, erstens die Frage: ob bei einer Austheilung, welche dem Verdienste und der Würdigkeit zuwiderläuft, der Austheilende Unrecht thut, der einem Andern mehr zutheilt, als derselbe verdient, oder der, der das mehr, als er verdient, empfängt; und zweitens die Frage: ist es möglich, sich selbst Unrecht zu thun [7])? — 9. Die Schwierigkeit ist hier nämlich die: wenn der zuerst genannte Fall möglich ist, d. h. wenn der Austheilende Unrecht thut und nicht der das Zuviel Empfangende, so scheint daraus zu folgen, daß, wenn Jemand mit Wissen und Willen einem Andern mehr gibt, als er sich selbst geben müßte, ein solcher sich selbst ungerecht behandelt, wie das grade die mäßigen und bescheidenen Menschen zu thun pflegen, — denn der wahre Biedermann steht gerne Andern nach.

Aber sollte man auch hier nicht vielmehr sagen müssen, daß auch dies [8]) nicht so schlechtweg und absolut der Fall sei, sondern

---

6) Wer z. B. die Schwester eines Freundes aus Mangel an Selbstbeherrschung verführt, ist weit davon entfernt, sein Handeln als allgemeine Regel aufzustellen, und zu meinen: ein Anderer dürfe etwa auch seine eigene Schwester verführen.

7) Weil dazu eben immer zwei gehören.

8) Diese zweite Frage behandelt Aristoteles erst im letzten Kapitel dieses Buchs.

daß Einer durch und für solche Handlungsweise gelegentlich wieder mehr (als ein Anderer) von einem andern Gute empfange, z. B. von der Ehre oder von dem schlechtweg Schönen? Indessen löst sich die Schwierigkeit auch schon durch die Definition des Unrechtthuns. Ein Mann, der so handelt, wie der zuvor Bezeichnete, leidet nichts gegen seinen vernünftigen Willen, er erleidet also ebendarum auch kein Unrecht, sondern höchstens etwa, wenn man will, eine materielle Schädigung.

10. Zugleich ist es einleuchtend, daß nur der Unrecht thut, der eine unverhältnißmäßige Austheilung macht und nicht der jedesmalige Mehrempfänger; denn nicht derjenige, bei dem das Ungerechte vorhanden ist[10]), thut Unrecht, sondern nur der, bei dem man zugleich sagen kann, daß er es freiwillig thut. Dies letztere aber ist eben das bewegende Prinzip der Handlung, und dieses findet sich bei dem, welcher austheilt, aber nicht bei dem, der empfängt. — 11. Ferner: da das Wort thun in vielfachem Sinne gebraucht wird, und in gewisser Weise auch von unbeseelten Dingen gesagt wird, daß sie einen Mord verüben, wie z. B. von der Hand oder von dem Sklaven, der den Befehl seines Herrn vollzieht, so sind das alles Fälle, wo der Thuende zwar Ungerechtes thut, aber doch nicht Unrecht thut. — 12. Ferner: wenn der, welcher austheilt, unwissentlich[11]) unrichtig entschied, so vergeht er sich nicht gegen das gesetzliche Recht, und ebensowenig ist auch seine Entscheidung eine ungerechte, und doch ist sie in gewisser Weise ungerecht, insofern nämlich das gesetzliche Recht verschieden ist von dem ursprünglichen Naturrecht[12]). Wenn er aber wissentlich[13]) ungerecht entschied, so nimmt er selbst an der Ungerechtigkeit und an dem Vortheil derselben Theil, sei es nun, daß dieser für ihn darin bestand, einen Freund zu begünstigen, oder sich an einem Feinde zu rächen[14]). — 13. Wie also

---

9) Das „Sichzuwenigzutheilen" des braven Mannes.

10) D. h. der, dessen Handlung, absolut genommen, unrecht ist.

11) D. h. ohne das bestehende Gesetz zu kennen.

12) Man setze hinzu: „und dieses, das doch Jeder kennen muß, bei seiner Entscheidung verletzt ist".

13) Mit voller Kenntniß des gesetzlichen und natürlichen Rechts.

14) Der griech. Paraphrast setzt hinzu: „oder um Geld zu gewinnen".

Jemand ungerechten Vortheil hat, der von der verübten Ungerechtigkeit selbst den Gewinn mit dem Empfänger theilt, so genießt der, welcher aus den obigen Gründen ungerecht entscheidet, einen ungerechten Vortheil. Denn auch der bestochene Richter, der deßhalb der einen Partei den Acker zuerkennt, empfing dafür nicht Acker, sondern Geld.

Kap. 13. Bekk. 14. Die Menschen meinen nun, das Unrechtthun hange nur von ihnen ab, und es sei deßhalb eben auch ein Leichtes, gerecht zu sein. Dem ist aber nicht also. Freilich, seines Nachbars Frau beschlafen, seinen Nächsten schlagen, oder ihm mit der Hand sein ihm zukommendes Geld geben, das ist leicht und steht in Jedermanns Macht; aber diese Dinge in der dazu gehörigen bestimmten Seelenverfassung zu thun, ist weder leicht, noch hängt es von den Handelnden ab. — 15. Ebenso meinen sie auch: zu wissen, was gerecht und ungerecht sei, dazu gehöre keine große Weisheit, weil es nicht schwer ist, das kennen zu lernen und zu verstehen, worüber die Gesetze Bestimmungen geben. Allein nicht das Gesetzmäßige als solches ist das Gerechte — außer in Fällen, wo beides zufällig zusammentrifft, — sondern erst die Art und Weise, wie es gethan und wie es ausgetheilt wird, macht es dazu [15]). Dies aber [16]) ist viel schwieriger, als z. B. die Heilmittel zu kennen; denn auch auf dem Gebiete der Medizin ist es sehr leicht zu wissen, daß Honig, Wein, Helleboros [17]), Schneiden und Brennen Heilmittel sind, aber wie man sie gesundheitsfördernd anzuwenden hat, und bei welchen Individuen, und in welchem Momente, das ist gerade so schwer als — Arzt zu sein. — 16. Derselbe Irrthum [18]) liegt auch der Ansicht der Menschen zum Grunde, daß der Gerechte ebenso gut auch Unrecht thun könne, da er ja ebenso gut, ja noch besser im Stande sei, jede einzelne der oben angeführten Handlungen zu verüben; ein solcher könne ja ebensogut seines Nach-

---

15) „An sich ist nichts weder gut noch böse,
Das Denken macht es erst dazu.“
(Hamlet.)

16) Die Ausübung und Anwendung der Gesetze in den bestimmten Fällen.

17) Helleboros, ein starkes Purgir- und Brechmittel.

18) Nämlich: daß es leicht sei und in Jedermanns Macht stehe, ungerecht zu handeln. S. §. 14.

bars Frau beschlafen, seinen Nächsten schlagen, so gut als der Tapfere seinen Schild im Stiche lassen, dem Feinde den Rücken kehren und das Weite suchen könne. Allein, feige sein und ungerecht sein, und feige oder ungerechte Handlungen begehen, ist nicht dasselbe, außer in zufälligen Fällen, sondern feige sein und ungerecht sein heißt, in solcher Seelenverfassung sich befinden, welche nothwendig zu solchen Handlungen führt, wie ja auch das Arzt sein und Kuriren nicht so viel ist, als Schneiden oder nicht Schneiden, Mittel verordnen oder nicht verordnen, sondern es auf eine bestimmte, den Umständen angemessene Weise thun.

17. Endlich finden Gerechtigkeit und gerechte Handlungen nur unter solchen Wesen statt, denen diejenigen Glücksgüter gemeinschaftlich sind, welche an und für sich genommen gut sind, in denen aber für die, die sie haben, ein Zuviel oder Zuwenig stattfinden kann. Denn es gibt Wesen, für die ein Zuviel (hierin) nicht möglich ist, wie das ohne Frage bei den Göttern der Fall ist, und wieder andere, denen auch nicht der geringste Theil solcher Güter von Nutzen ist, sondern alles schadet, und das sind die unverbesserlich Schlechten, und endlich solche, denen jene Güter nur bis zu einem gewissen Maße nützlich sind; darum gehört die Gerechtigkeit in das menschliche Gebiet[19]).

Zehntes Kapitel.

Kap. 14. Bekk.

Wir haben zunächst über die Billigkeit und das Billige, über das Verhältniß der Billigkeit zur Gerechtigkeit und des Billigen zu dem Gerechten zu sprechen; denn wenn man genau zusieht, so erscheint Beides weder absolut als ein und dasselbe, noch auch andererseits als etwas der Art nach Verschiedenes. Einerseits nämlich loben wir das Billige und den „billigen" Mann, und zwar in solchem Maße, daß wir diese Bezeichnung auch lobend auf Anderes übertragen, und „billig" für „gut" sagen, indem wir damit ausdrücken

---

[19]) Sinn: die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die weder für „Götter", noch für „Teufel", sondern nur für Menschen da ist.

wollen, daß das Billigere das Bessere sei. Andererseits dagegen, wenn wir der Logik folgen, scheint es ungereimt, anzunehmen, daß es ein Billiges geben soll, das außer und neben dem Guten lobenswürdig sei; denn — so raisonnirt man —: entweder ist das Gerechte nicht gut, oder das Billige nicht [ein Gerechtes][1], wenn es ein Anderes ist; oder, wenn beide gut sind, so sind sie Eins und dasselbe.

2. Das also ist das Raisonnement, aus welchem sich die Schwierigkeit in Bezug auf das Billige ergibt, indessen ist doch Alles ganz in der Ordnung und durchaus kein Widerspruch zwischen den einzelnen Sätzen vorhanden. Die Sache ist nämlich die, daß das Billige das Korrektiv irgend eines bestimmten Gerechten und nur als solches ein besseres Gerechte ist[2], aber nicht als eine andere Art besser ist, als das Gerechte. Mithin sind gerecht und billig ein und dasselbe, und obschon Beiden die Bezeichnung gut zukommt, ist doch das Billige besser. — 3. Was jene Schwierigkeit erzeugt, ist der Umstand, daß das Billige zwar allerdings gerecht ist, aber nicht das nach dem Buchstaben des Gesetzes Gerechte, sondern ein Korrektiv des gesetzlichen Rechts. — 4. Das kommt daher, weil das Gesetz immer auf das Allgemeine geht[3], während doch über manche Dinge richtige Bestimmungen durch ein allgemeines Gesetz sich nicht geben lassen. In Materien also, über welche allgemeine Bestimmungen zu geben nothwendig ist, und wo doch eine, das Richtige treffende, allgemeine Bestimmung nicht möglich ist, da hält sich das Gesetz[4] an das in den meisten Fällen Zutreffende, ohne über die dabei sich ergebende Mangelhaftigkeit in Unwissenheit zu sein. Und es ist in der That nichts desto weniger in seiner Bestimmung richtig, denn der Fehler liegt nicht im Gesetze oder im Gesetzgeber, sondern in der

---

[1]) Das eingeklammerte Wort (δίκαιον) ist offenbar erklärender Zusatz eines Lesers, der dafür allenfalls hätte σπουδαῖον schreiben müssen. — Wie ich sehe, ist Trendelenburg (a. a. O. S. 12) derselben Ansicht.

[2]) „Das Billige schließt immer das Recht mit in sich, es ist eine vorzüglichere Art des Rechts, als das besondere Recht“. Biese.

[3]) Vgl. Rhetor. I, Kap. 13; Politik III, Kap. 10.

[4]) Gesetz hier = Gesetzgeber.

Natur der Sache, weil, wie man sofort sieht, alles, was unter den Begriff menschlichen Handelns fällt, von solcher Art und Natur ist.

5. Sobald also ein Fall eintritt, wo das Gesetz allgemein spricht, der Fall aber unter die allgemeine Bestimmung nicht zu bringen ist, dann ist es richtig gehandelt [5]), die Lücke, die der Gesetzgeber ließ, und die Mangelhaftigkeit seiner allgemeinen Bestimmung zu ergänzen und zu berichtigen, wie das zweifelsohne auch der Gesetzgeber selbst, wenn er bei dem Falle gegenwärtig gewesen wäre, gethan, und wie er, wenn er den Fall gewußt hätte, sein Gesetz eingerichtet haben würde. — 6. Darum ist das Billige gerecht, und zwar besser, als eine bestimmte Art des Gerechten, aber nicht besser, als das absolut Gerechte [6]), sondern besser, als das um seiner allgemeinen Fassung willen fehlerhafte gesetzliche Recht. Und so ist denn die Natur des Billigen diese: daß es Berichtigung des Gesetzes ist da, wo es wegen seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt. Dieß ist denn auch die Ursache davon, daß nicht Alles gesetzlich geregelt ist, weil es nämlich manche Dinge gibt, über die ein Gesetz aufzustellen unmöglich ist, daß also hier die Nothwendigkeit eines speziellen Dekrets [7]) eintritt. — 7. Denn von einer unbestimmten Sache ist auch das Richtmaß unbestimmt, eben wie für die Lesbische Bauweise das bleierne Richtmaß; denn wie dort das Richtmaß kein feststehendes ist, sondern sich nach der Form und Gestalt des Steins verändert, so auch das Psephisma nach den thatsächlichen Verhältnissen [8]).

---

[5]) Wie es die Billigkeit thut.

[6]) D. h. nicht besser als das Naturrecht, denn eben dies macht die Billigkeit geltend gegen das gesetzlich festgestellte Recht, das in seiner abstrakten Allgemeinheit mangelhaft sein und in seiner Anwendung auf einzelne Fälle zur Ungerechtigkeit werden kann. Biese II, S. 362—363.

[7]) „Psephismen", s. zu V, Kap. 7. § 1. Anmerk. 4.

[8]) Ein geistreicher Vergleich aus der Geschichte der griechischen Baukunst, richtiger des Verfahrens beim Aufmauern von Gebäuden. Die Lesbier, heißt es bei den alten Auslegern, hatten einen so harten Bruchstein, daß er sich schwer behauen und in gleichmäßige Quaderform bringen ließ. Sie bedienten sich also eines bleiernen Richtmaßes (Kanon), das sich dem einzelnen Bruchsteine anfügte und so das Maß gab für die passende Verbindung mit dem nächsten

8. Was also das Billige sei, und daß es gerecht, und in wiefern es höher steht, als eine gewisse Art des Gerechten, ist somit klar gemacht. Es erhellt aber daraus zugleich, wer ein Billiger ist: derjenige nämlich, der mit Absicht nach solchem Rechte strebt, welches das allgemeine Gesetz verbessert und solcherlei Handlungen thut, der nicht sein Recht auf's Aeußerste zum Schaden Anderer verfolgen, sondern lieber etwas aufopfern mag, wenn er auch für sein Recht das Gesetz auf seiner Seite hat, der ist ein billiger Mann, und diese seine Gesinnungsbeschaffenheit ist Billigkeit, die eine besondere Art von Gerechtigkeit und nicht ein von der letzteren der Gattung nach verschiedener Habitus ist.

Elftes Kapitel.

Kap. 15. Bekk. Die Frage endlich: ob es möglich oder nicht möglich sei, daß sich Jemand selbst Unrecht thun könne, beantwortet sich leicht aus dem Zuvorgesagten [1]).

Gerecht ist nämlich in einem gewissen Sinne alles dasjenige, was die gesammte Tugend und Tüchtigkeit des Bürgers umfaßt, und diese Dinge sind im Staate vom Gesetze bestimmt [2]). Das Gesetz gebietet z. B. nicht: sich selbst umzubringen; was aber von solchen Dingen [3]) das Gesetz nicht gebietet, das verbietet

---

Steine. Diesem bleiernen biegsamen (Kanon) Maßstabe der Lesbischen Maurer vergleicht Aristoteles den Billigkeitsmaßstab, der auch kein fester, alles über einen Leisten schlagender ist, wie der des Gesetzes, sondern auf die speziellen thatsächlichen Fälle und Verhältnisse Rücksicht nimmt.

[1]) Der Florentiner Erklärer der Ethik, Donatus Acciaiolus, bemerkt, daß dieses Kapitel polemisch gegen Platon gerichtet sei, der die Begriffe der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auch auf das handelnde Subjekt in seinem Verhältnisse zu sich selbst angewendet wissen wollte; und daß Aristoteles hier von der nur metaphorisch so genannten Gerechtigkeit handelt.

[2]) Zur Erklärung lese man das erste Kapitel dieses Buchs nach, besonders das §. 12 ff. Gesagte.

[3]) Ich habe hinzugesetzt: „von solchen Dingen", d. h. wie schon Donatus Acciaiolus bemerkt, von solchen Dingen, die augenscheinlich und nach dem

es. — 2. Ferner: wenn Jemand gegen das Gesetz Jemand mit freiem Willen schädigt, ohne durch zuerst erlittene Schädigung dazu veranlaßt zu sein, so thut er Unrecht. Freiwillig aber handelt der, welcher weiß, wen er schädigt und womit er ihn schädigt. Wer nun aus Leidenschaft sich selbst entleibt, der thut freiwillig etwas, was gegen das Gebot der richtigen Vernunft ist, und dieß erlaubt das Gesetz nicht. Folglich begeht er ein Unrecht. — 3. Aber — gegen wen? Doch wohl nur gegen den Staat, dem er angehört, aber nicht gegen sich selbst, denn er für seine Person leidet ja freiwillig. Darum ist es auch der Staat, der (ihn) straft, und der über den Selbstmörder eine Art von bürgerlicher Ehrlosigkeit (Atimie) verhängt, weil ein solcher sich gegen den Staat vergehe.

4. Was zweitens die Bedeutung des Wortes „ungerecht" in

Urtheil der einfachen Vernunft Uebel (Unrecht) sind. Nur für solche Dinge kann das Aristotelische Wort: „was das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es", Geltung haben; absolut genommen wäre es ein Unsinn. Richtig aber bleibt dabei die Bemerkung von Michelet, daß im griechischen Staate das Gesetz vorwiegend positiver Natur war, und Gesetz und Sitten dem Handeln des Einzelnen fast überall bestimmte positive Normen setzten. Eine solche That, wie der Selbstmord z. B., wo der Einzelne sich selbst auf's Höchste schädigen würde, könnte z. B. nur dann erlaubt sein, wenn das Staatsgesetz sie in gewissen Fällen geböte. Das, sagt Aristoteles, ist aber nicht der Fall; folglich ist der Selbstmord, als gesetzlich verboten, als ein ἄδικον, ein „Unrechtes" anzusehn. Wir haben schon oben gesagt, daß der Philosoph den Selbstmord als eine ehrlose und feige Handlung betrachtet (S. III, Kap. 7, §. 13 und das. die Anmerk. 6 u. 7). Der hellenische Sinn verwarf ihn als Verunreinigung der Gemeinde, und in Athen ward dem Selbstmörder die Hand abgehauen und getrennt vom Leibe verscharrt (Aeschines' Rede gegen Ktesiphon p. 636—637). Platon, der den Selbstmord vom religiösen Gesichtspunkte ächt christlich als Ungehorsam gegen die Gottheit betrachtet, will denselben, wenn er aus unmännlicher Feigheit hervorgehe, durch unehrliches einsames Begräbniß bestraft wissen, gesteht aber doch mildernde Umstände und Ausnahmen zu, welche den Selbstmord rechtfertigen, wie z. B. außer dem Richterspruche des Staats (der ja auch den Sokrates zum Selbstmorde verurtheilte) noch: unheilbares, sehr schmerzliches Körperleiden, unentfliehbare, das Leben unerträglich machende Schande, der man sich entziehen will. Platon Gesetze IX, p. 157—158 Bkk. (p. 873 c.). Als Beispiel des letzteren Falles kann der Aias des Sophokles dienen.

dem Sinne betrifft, daß darunter ein Mensch verstanden wird, der eben nur das Recht verletzt [4]) und nicht in allen Beziehungen ein schlechter Mensch ist, so ist es unmöglich, daß Einer in dieser Bedeutung sich selbst Unrecht thun kann, — (denn ein schlechter Mensch sein und Unrecht thun ist zweierlei; denn der Ungerechte ist gewissermaßen nur in dem Sinne ein schlechter Mensch, wie es der Feige ist, nicht als Inbegriff der gesammten Schlechtigkeit überhaupt, sein Unrechtthun ist also auch nicht ein Unrechtthun im letztern Sinne), — es würde dann nämlich der Fall eintreten, daß einem und demselben Menschen ein und eben dieselbe Sache zu gleicher Zeit entzogen sein und zugeeignet sein müßte; und das ist doch unmöglich, vielmehr findet Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit immer nur zwischen mehreren statt.

5. Ferner gehört zum Unrechtthun, daß es ein freiwilliges, aus Absicht hervorgegangenes und der Zeit nach erstes [5]) ist; denn ein Mensch, der einem Andern zu nahe tritt, weil ihm selbst von jenem zu nahe getreten ist, und der ihm dafür dasselbe wieder anthut, gilt in der allgemeinen Ansicht nicht für einen Menschen, der Unrecht thut. Einer aber, der sich selbst Unrecht anthäte, würde zu gleicher Zeit leiden und handeln; ferner müßte es dann möglich sein, daß Einer gern und freiwillig sich Unrecht thun ließe [6]).

6. Dazu kommt noch, daß kein Mensch ungerecht handeln kann, ohne eine spezielle Ungerechtigkeit zu begehen, es begeht aber kein Mensch Ehebruch, wenn er bei seiner eigenen Frau schläft, oder Einbruch, wenn er in sein eigenes Haus einbricht, oder Diebstahl, wenn er sein eigenes Geld nimmt.

---

[4]) Bisher sprach Arist. von der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, in welchem sie überhaupt alle Tugenden unter sich begreift; jetzt ist von der Gerechtigkeit als speziller Tugend die Rede, wonach das Unrechtthun darin besteht, daß man Einem etwas widerrechtlich und mit Bewußtsein entzieht, um es sich oder einem Andern zuzuwenden.

[5]) D. h. nicht durch eine vorhergegangene Beleidigung veranlaßtes.

[6]) Was doch nach dem Obigen nicht möglich ist. Vgl. Kap. 9, §. 6.

Vollständig entschieden wird jedoch die Frage: ob Jemand gegen sich selbst ungerecht handeln könne, schon durch die von uns gegebene Bestimmung über die Unmöglichkeit, daß Einer freiwillig sich Unrecht thun lasse.

7. Auch ist ersichtlich, daß zwar allerdings Beides, das Unrechtthun, wie das Unrechtleiden, schlechte Dinge (Uebel) sind, — denn jenes heißt mehr, dieses heißt weniger haben, als das mittlere Maß, welches auf dem Felde der Medizin der Gesundheit, und in der Gymnastik der normalen Leibesbeschaffenheit entspricht, — aber trotzdem ist das Unrechtthun das schlechtere. Denn das Unrechtthun ist immer mit Schlechtigkeit verbunden und tadelnswerth, und zwar ist diese Schlechtigkeit entweder eine zweckbewußte und absolute, oder doch nahe daran gränzende — denn nicht alles Freiwillige involvirt zugleich Ungerechtigkeit [7]); — dagegen das Unrechtleiden ist ohne Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit.

8. An und für sich betrachtet ist das Unrechtleiden ein geringeres Schlechte, im besondern Falle dagegen kann es sich sehr wohl treffen, daß es ein größeres Uebel ist. Allein um diese Zufälligkeiten kümmert sich die Wissenschaft nicht, sondern sie nennt eine Lungenentzündung eine schwerere Krankheit, als das Anstoßen des Fußes an einen Stein; und doch kann der Zufall es fügen, daß das Resultat das umgekehrte ist, wenn etwa zufällig der Stolpernde durch sein Hinfallen in die Hände der Feinde geräth und getödtet wird.

9. Metaphorisch dagegen und metonymisch gesprochen gibt es allerdings eine Gerechtigkeit, wenn auch nicht des ganzen Menschen gegen sich selbst, so doch eines Theils von ihm gegen gewisse andere Theile, doch gilt das nicht von der Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfange, sondern nur von derjenigen, wie sie der Herr gegen den Sklaven, der Hausvater gegen die Familie übt. Wenn man in dieser Weise

---

[7]) S. oben Kap. 8, §. 9. Es muß zugleich die auf den Zweck gerichtete bewußte Absicht hinzukommen.

[8]) Es involvirt nicht, daß der ungerecht Behandelte schlecht oder ungerecht sei.

von der Gerechtigkeit redet, so scheidet man den vernünftigen Theil der Seele von dem vernunftlosen; und im Hinblick auf diesen Unterschied nimmt man [9]) denn auch an, daß es eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst gebe, weil hier der Fall möglich ist, daß die Menschen etwas leiden, was ihren eigenen Begehrungen zuwiderläuft, und meint also, daß, wie zwischen dem Herrschenden und Beherrschten, so auch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit eine gewisse Gerechtigkeit des Einen gegen das Andere stattfinde.

So viel mag zur Bestimmung der Gerechtigkeit und der andern ethischen Tugenden genügen.

---

[9]) Man = d. h. Platon.

Sechstes Buch.

Erstes Kapitel.

Wir haben oben [1]) gesagt: man müsse immer das Mittlere und nicht das Zuviel oder das Zuwenig erwählen; nun heißt aber das Mittlere so viel als: wie es der richtige Begriff vorschreibt; hierüber also wollen wir jetzt das Nähere auseinandersetzen. Bei sämmtlichen bisher besprochenen tugendhaften Fertigkeiten nämlich, gleichwie bei allen andern, gibt es ein bestimmtes Ziel, welches der, der den Begriff hat, bei seinem Anspannen und Nachlassen im Auge hat, und es gibt eine gewisse Grenzbestimmung der Mittelmaße, welche nach unserer Ansicht zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in der Mitte liegen und die der Ausdruck des richtigen Begriffes sind.

---

[1]) Vgl. II, Kap. 6, §. 15.

[2]) Der richtige Begriff (ὁ ὀρθὸς λόγος) kommt von der erkennenden Tugend (φρόνησις), d. h. von der praktischen Vernunft, und bestimmt die tugendhaften Handlungen und ihr richtiges Maß. S. Nielånder a. a. O. S. 10 ff., der den Vorwurf, daß Aristoteles sich in der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die „Einsicht" die „praktische Vernunft" zur ethischen Tugend in einem Cirkel bewege, sehr gut zurückweiset. Aristoteles will nur sagen: daß zwischen beiden eine lebendige Wechselwirkung stattfindet, und daß der Ursprung beider derselbe ist. „Wer sich sittlich vervollkommnet, schreitet in gleichem Maße in der praktischen Einsicht fort, und umgekehrt. Beide, indem sie sich gegenseitig bedingen, vollenden sich auch gegenseitig, sie arbeiten Hand in Hand, einem höheren Zwecke dienstbar. Auch die richtige Willensbestimmung (προαίρεσις) setzt sowohl praktische Weisheit, als ethische Tugend voraus, und die ἕξις (Fertigkeit, tugendhafte Beschaffenheit, das tugendhafte

2. Wenn wir sagen: man muß überall das Mittlere erwählen, so ist dies allerdings richtig gesagt, aber noch keineswegs deutlich, denn auch bei allen andern Unternehmungen und Verrichtungen, von denen es eine Wissenschaft gibt, ist es eben so richtig zu sagen: man müsse dabei weder zu viel, noch zu wenig thun und eben so wenig ganz lässig sein, sondern immer das mittlere Maß beobachten und wie es „der richtige Begriff" (die „praktische Vernunft") vorschreibe. Wer aber weiter keine Regel hat, als diese, der ist dadurch in seinem Wissen um nichts gefördert, und weiß z. B. noch keineswegs, was für Mittel er bei der Kur des Körpers anzuwenden habe, wenn man ihm bloß sagen wollte: „alle die, welche die Heilkunst vorschreibt", und „wie der, welcher die Heilkunst inne hat, es vorschreibt".

3. Darum genügt es denn auch in Bezug auf die Beschaffenheiten und Fertigkeiten der Seele nicht, daß jene obige Regel richtig und wahr sei, sondern es muß auch genau bestimmt sein: was ist der richtige Begriff und welches ist seine Definition?

Kap. 2. Bekk. 4. Nun haben wir bereits[3]) die seelischen Tugenden in zwei Klassen geschieden, in die ethische und in die des Verstandes. Die ethischen haben wir bereits durchgegangen. Wir wollen also jetzt von den andern handeln, doch zuvor einige Bemerkungen über die Seele selbst voranschicken.

5. Es ist also früher gesagt worden[4]), daß es zwei Theile der Seele gebe, der Vernunft habenden und der unvernünftigen. Jetzt müssen wir ebenso wieder den Vernunft habenden in zwei Theile sondern. Hier nehmen wir es nun für ausgemacht an, daß es der Vernunft habenden Theile zwei gibt, von denen der eine der ist, durch welchen wir von den seienden Dingen alle diejenigen betrachtend erkennen, deren Prinzipien nothwendig nur so und nicht anders sein können, der andere dagegen der, durch welchen wir alles das

---

Sich-Verhalten) bildet sich erst an der Hand der Tugend". Die gemeinsame Wurzel beider aber, oder der Boden, aus dem sie stammen, ist der Staat.

[3]) S. I, Kap. 13, §. 20; II, Kap. 1, §. 1.

[4]) S. I, Kap. 13, §. 9 ff.

betrachtend erkennen, was anders sein kann. Denn wenn gewisse Dinge der Art nach von einander verschieden sind, so muß auch von den Theilen der Seele der Natur der Sache gemäß ein der Art nach verschiedener sich mit jeder von beiden Arten der Dinge beschäftigen, wenn anders zwischen der Erkenntnißkraft und zwischen dem Objekte der Erkenntniß eine Entsprechung und Verwandtschaft besteht.

6. Nennen wir nun von diesen beiden den einen Theil den wissenschaftlichen, den andern den reflektirend überlegenden[5]). Berathen nämlich und reflektirend überlegen sind ein und dasselbe, kein Mensch aber „beräth" über Dinge, die nicht anders sein können[6]). Die reflektirendüberlegende Fähigkeit ist also ein Theil des Vernunft habenden Theiles der Seele. Suchen wir jetzt auszumachen, welche Beschaffenheit eines jeden dieser beiden Vermögen[7]) die beste ist, denn diese ist zugleich die Tugend eines jeden dieser beiden; die Tugend aber zeigt und bewährt sich in der ihr eigenthümlichen Leistung.

Zweites Kapitel.

Der Momente in der Seele, von welchen Handlung und Wahrheit abhangen, sind drei: Empfindung (Wahrnehmung), Denkkraft und Trieb[1]).

2. Von diesen ist die Empfindung kein Prinzip irgend einer Handlung. Es erhellt dies daraus, daß die Thiere zwar Empfindung haben, aber Handlung ihnen nicht zukommt. Was bei der Denkkraft Bejahung und Verneinung, das ist bei dem Triebe Trachten und Meiden. Folglich, da die ethische Tugend eine Fertigkeit ist, die mit Vorsatz die rechte Mitte trifft, und da der Vorsatz ein mit Ueberlegung verbundener Trieb ist, so muß ebendeßhalb die

---

[5]) S. Biese II, S. 236 und I, S. 368.

[6]) Die nur auf eine Art, nämlich so, wie sie sind, möglich sind.

[7]) Wörtlich: eines jeden dieser beiden Vernunft habenden Theile des vernunftbegabten Theils der Seele.

[1]) Biese II, S. 245.

Reflexion wahr und der Trieb richtig sein, sobald der Vorsatz gut ist, und es muß der Trieb nach ebendemselben trachten, was die Reflexion bejaht.

3. Diese so angewandte Denkkraft und diese Wahrheitserkenntniß ist praktische Vernunft und praktische Wahrheit; dahingegen von dem bloß theoretischen Denken, das weder auf Handeln noch auf Hervorbringen von etwas gerichtet ist, besteht das Gut und Schlecht in dem Wahren und Falschen, denn dies ist das allgemeine und eigenthümliche „Werk" des Verstandes. Das Gut und Schlecht aber des denkenden und zugleich praktischen Verstandes ist die Wahrheit, welche sich in Uebereinstimmung befindet mit dem richtigen Trachten.

4. Prinzip also des Handelns ist der Vorsatz, — und zwar das Prinzip, von welchem die Bewegung ausgeht, nicht aber das Prinzip des Endzwecks [2]), — Prinzip des Vorsatzes aber ist der Trieb und der Zweckbegriff, und weil dieser nicht ohne Vernunft ist, so ist der Vorsatz selbst weder ohne Vernunft und Reflexion, noch ohne ethische Fertigkeit; denn es gibt kein Guthandeln und Schlechthandeln ohne Vernunft und Sittlichkeit [3]).

5. Das Denken allein an sich verändert und bewegt nichts, sondern nur das auf einen Zweck gerichtete praktische Denken; dieses Denken ist nämlich auch Prinzip für das Machen; denn Jeder, der etwas macht, hat dabei einen Zweck im Auge, und das, was gemacht wird, ist nie an sich Zweck, sondern ist immer auf etwas bezogen und gehört zu etwas. Wohl aber ist das, was gethan wird, Zweck an sich, denn das wohlgelingende Handeln ist Zweck und der Trieb ist hierauf [4]) gerichtet. Es ist daher der Vorsatz theils die zur Wirklichkeit strebende Vernunft, theils der mit Ueberlegung verbundene Trieb, und ein solches Prinzip (als konkrete Einheit von Vernunft und Triebkraft) ist der Mensch [5]).

---

[2]) „Das Prinzip jeder Handlung nämlich ist doppelt, das eine ist die Veränderung (κίνησις), worauf sie unmittelbar folgt, das andere der Endzweck, um dessentwillen sie geschieht. Der Vorsatz nun ist das erste der beiden Prinzipien". Garve.

[3]) Biese II, S. 246.

[4]) Auch den Zweck, als letztes.

[5]) Biese II, S. 248.

6. Den Gegenstand des Vorsatzes bildet niemals etwas bereits Geschehenes, wie denn z. B. Niemand sich vorsetzt, Ilion zerstört zu haben. Auch beräth man ja nicht über das, was geschehen ist, sondern über das, was noch geschehen soll und kann, denn das Geschehene kann „nicht geschehen" sein; daher denn auch Agathon[6]) sehr richtig sagt:

> Dies Einz'ge ist sogar der Gottheit selbst versagt:
> Ungeschehn zu machen, was einmal geschehen ist!

Das Werk nun, welches diese beiden Theile der Denkkraft zusammen hervorbringen, ist: die Wahrheit. Die Fertigkeiten also, zu Folge deren jeder dieser beiden Theile vorzugsweise zur Wahrheit gelangt, sind zugleich die Tugenden von beiden.

Drittes Kapitel.

Ueber diese Fertigkeiten nun wollen wir jetzt weiter ausholend von Neuem sprechen. Kap. 3. Bekk.

Sagen wir also: die Momente, durch welche die Seele zur Wahrheit gelangt, durch Bejahen oder Verneinen, sind fünf an der Zahl, nämlich Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Wahrheit und spekulatives Denken, — denn Meinung und Glaube können zur Täuschung führen[1]).

2. Was nun zunächst die Wissenschaft sei, wird, wenn wir genau auf die Sache eingehen und uns nicht von den Aehnlichkeiten leiten lassen wollen[2]), aus folgender Betrachtung erhellen. Wir alle sind nämlich der Ansicht, daß dasjenige, was wir wissen, sich nur so (wie wir es wissen) und nicht anders verhalten könne; — was dagegen sich auch anders verhalten kann, von dem ist, sobald es

[6]) Ueber diesen Lieblingsdichter des Aristoteles sehe man meine Anmerkung zur deutschen Uebersetzung der Aristotelischen Poetik Kap. IX, §. 7. S. 100.

[1]) Darum rechnet Aristoteles beide nicht hierher.

[2]) Polemisch gegen Platon. S. Zell. Comment. p. 205 ff.

nicht mehr Gegenstand unserer Betrachtung ist, nicht zu wissen, ob es noch ist oder nicht ist. Was also Gegenstand des Wissens ist, das ist nothwendig. Es ist also ewig, denn alles, was mit absoluter Nothwendigkeit ist, ist ewig, alles Ewige aber ist unerschaffen und unzerstörbar.

3. Ferner: von jeder Wissenschaft gilt es, daß sie lehrbar, und von jedem Wißbaren, daß es trennbar ist. Aller belehrende Unterricht aber geschieht (durch Abbildung und Folgerung) aus vorher bekannten Begriffen, wie wir dies auch in der Analytik [3]) sagen, d. h. theils durch Induktion, theils durch Schließen. Nun ist bekanntlich die Induktion Prinzip auch des Allgemeinen, während das Schließen dagegen Folgerungen aus dem Allgemeinen gibt. Es gibt mithin Prinzipien, aus denen das Schließen seine Prämissen hernimmt, welche nicht wieder durch einen Schluß bewiesen werden können. Hier tritt also die Induktion ein.

4. Die Wissenschaft ist also eine Fertigkeit im Demonstriren, wozu noch alle diejenigen näheren Bestimmungen hinzuzufügen sind, welche ich in der Analytik angegeben habe [4]). Sobald nämlich Jemand überzeugt ist, daß eine Sache so und so sei und ihm die hier in Frage kommenden Prinzipien bekannt sind, so „weiß" er. Denn wenn diese ihm nicht in höherem Grade bekannt sind, als die Conclusion [5]), so wird er seine Wissenschaft nur zufällig haben. — So viel von der Wissenschaft.

Viertes Kapitel.

Kap. 4. Bekk. Zu dem, was sich auf mehr als eine Weise verhalten kann, gehört unter anderem auch sowohl das, was Gegenstand des hervorbringenden Machens, als das, was Gegenstand des Handelns ist. —

---

3) Analyt. post. I, Kap. 1.

4) Ebendas. I, Kap. 2.

5) D. h. wenn dir Prinzipien ihm nicht bekannt sind, und die Gewißheit seiner Ueberzeugung nicht aus der Gewißheit über die Prinzipien entspringt. Garve.

2. Machen und Handlung[1]) sind nämlich zwei verschiedene Dinge — worüber wir uns auf das Zeugniß auch der unphilosophischen exoterischen Ausdrucksweise berufen können. Mithin ist also auch die Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, etwas anderes, als die Fertigkeit, mit Vernunft etwas hervorzubringen; darum ist auch nicht die eine in der andern enthalten. Denn das Handeln ist weder ein hervorbringendes Machen, noch das Machen Handlung.

3. Wenn nun z. B. die Baukunst eine Kunst und so zu sagen Fertigkeit ist, etwas mit vernünftiger Ueberlegung hervorzubringen, und wenn es einerseits keine einzige Kunst gibt, welche nicht eine mit Ueberlegung etwas hervorzubringen geschickte Fertigkeit wäre, und andererseits keine solche Fertigkeit, welche nicht Kunst wäre, so kann man füglich sagen: Kunst und Fertigkeit, etwas mit bewußter richtiger Ueberlegung hervorzubringen, sind ein und dasselbe [2]).

4. Alle und jede Kunst hat es zu thun mit der Genesis, mit dem künstlerischen Ausführen und mit der Betrachtung, welche darauf gerichtet ist, daß und wie etwas entstehe, was sowohl sein, als nicht sein kann, und wovon das Prinzip in dem Machenden und nicht in dem, was gemacht wird, liegt; denn die Kunst hat es weder mit Dingen zu thun, die aus Nothwendigkeit sind oder werden, noch mit solchen, die von Natur sind oder werden, denn diese haben ihr Prinzip, den Grund ihres Seins oder Werdens, in sich selbst.

5. Da nun, wie gesagt, Hervorbringen und Handlung zwei verschiedene Dinge sind, so muß nothwendig die Kunst in das Gebiet des Hervorbringens (Machens) und nicht in das Gebiet der Handlung gehören. Und in gewisser Weise haben der Zufall (Tyche) und die Kunst denselben Bereich von Gegenständen, wie denn auch Agathon sagt:

„Stets liebte Kunst das Glück, das Glück die Kunst" [3]).

---

[1]) Hervorbringung (ποίησις) und Handlung, Thun (πρᾶξις).

[2]) Biese II, S. 30 und S. 238.

[3]) „Ein glücklicher Wurf vermag in der Kunst oft mehr, als langes Nachdenken". Biese II, S. 238.

6. Also: die Kunst ist, wie gesagt, eine bestimmte Fertigkeit, welche mit richtiger Uebung etwas hervorzubringen geschickt ist; die Kunstungeschicktheit [4]) umgekehrt ist eine Fertigkeit, etwas nach falschen Begriffen und unrichtiger Ueberlegung hervorzubringen im Gebiete dessen, was sich auf verschiedene Weise verhalten kann.

Fünftes Kapitel.

Kap. 5. Bekk. Was den Begriff der praktischen Klugheit anlangt, so werden wir denselben am besten dadurch erhalten, wenn wir untersuchen, welche Menschen wir praktisch kluge nennen.

2. Zu einem solchen gehört bekanntlich, nach der allgemeinen Ansicht, daß er die Fähigkeit besitzt, sich wohl zu berathen über alles das, was für ihn selbst gut und nützlich ist, und zwar nicht in Bezug auf das, was für Gesundheit oder Körperkraft förderlich ist, sondern was zu einem glücklichen Leben führt [1]). — Ein Beweis dafür ist der Umstand, daß wir auch die, welche es auf etwas Bestimmtes absehen, „praktisch kluge" nennen, sobald sie zur Erreichung eines guten Zwecks in Dingen, die nicht in den Bereich einer eigenen Kunst fallen, ihre Maßregeln richtig nehmen. Mithin kann man überhaupt sagen: praktisch klug ist der zum richtigen Berathen und Ueberlegen Geschickte. — 3. Nun beräth sich aber Niemand über Dinge, die nun so und nicht anders sein können, ebensowenig wie über Dinge, welche auszuführen nicht in seiner Macht steht. Folglich: wenn zur Wissenschaft gehört, daß sie sich demonstriren läßt, Demonstration aber bei allen den Dingen, deren Prinzipe möglicherweise bald diese, bald andere sein können, nicht möglich ist, — denn alle diese Dinge können sich ja eben auch anders verhalten, — und wenn es ferner nicht möglich ist, über solche Dinge zu berathschlagen, welche aus Nothwendigkeit sind: so kann die praktische Klugheit nicht Wissenschaft und ebensowenig Kunst sein; nicht Wissenschaft, weil alles, was ins Gebiet des Handelns gehört, auch anders sein kann, nicht Kunst, weil Handlung und Hervorbringen gattungsmäßig verschieden sind.

---

[4]) „Das Widerspiel der Kunst". Garve.

[1]) S. Biese II, S. 238.

4. Es bleibt also nur übrig, daß sie eine unttrügerische, mit vernünftiger Ueberlegung verbundene Fertigkeit ist in Dingen, welche sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen. Denn das hervorbringende Machen hat seinen Zweck außer sich, was bei dem Handeln nicht der Fall ist; denn hier ist das Richtighandeln selbst Zweck [2]).

5. Deßhalb halten wir denn auch einen Perikles und andere solche Staatsmänner für praktisch kluge, weil sie die Fähigkeit besitzen, das, was für sie selbst und für die Menschen gut ist, mit richtigem Blick zu erfassen; Leute solcher Art sollen aber nach unserer Ansicht die Vorsteher eines Hauswesens oder eines Gemeinwesens sein. Daher kommt es auch, daß wir Griechen die maßvolle Besonnenheit mit einem Worte (Sophrosyne) benennen, welches andeutet, daß diese Tugend die Bewahrerin der praktischen Klugheit ist [3]). — 6. Sie bewahrt nämlich in uns die der praktischen Klugheit gemäße Ansicht von Dingen der obigen Art [4]); denn nicht alle und jede Ansicht wird durch den Einfluß der Lust und der Unlust verderbt oder von der Wahrheit abgelenkt, — wie denn Lust oder Unlust z. B. keinen Einfluß auf unsere Ansicht haben, ob die Winkel des Dreiecks gleich zweien rechten sind oder nicht sind — wohl aber unsere Ansichten über das, was wir thun sollen. Denn die Prinzipien dessen, was wir zu thun haben, liegen in dem Zwecke unseres Thuns; einem Menschen aber, der durch Lust oder Schmerz zerrüttet ist, erscheint sofort das Prinzip nicht im richtigen Lichte, es erscheint ihm nicht mehr als nothwendig, daß er dieses bestimmten Zweckes wegen oder aus diesem Grunde sein ganzes Wollen und Handeln auf diese bestimmte Weise einrichten müsse. Denn die Schlechtig-

---

2) S. Biese I, 340.

3) Diese etymologische Bemerkung ist nur für den des Griechischen kundigen Leser ganz verständlich. Praktisch klug ist griechisch Phronimos, praktische Klugheit, d. h. Einsicht in die wahren Zwecke des Lebens heißt auf griechisch Phrónesis. In dem Worte Sōphrosynē (= maßvolle Besonnenheit) bedeutet nun die erste Sylbe (Sō) soviel als: erhaltend. Platon im Kratylos (§. 62. p. 95 Heind.) hat dieselbe Etymologie.

4) Von dem Guten und Bösen.

keit [5]) hat es an sich, daß sie das Prinzip verfälscht. — Die nothwendige Schlußfolgerung aus diesem Allem ist also die, daß die **Klugheit eine untrügerische Fertigkeit ist, nach richtiger Vernunftansicht in Dingen, welche das Glück des Menschen betreffen, zu handeln.**

7. Allerdings in Bezug auf die Kunst gibt es eine vollendete Tüchtigkeit [6]), in Bezug auf die Klugheit aber gibt es eine solche nicht [7]), und wer in der Kunst mit Vorsatz fehlt, steht höher als der, welcher unwillentlich fehlt; in der Klugheit dagegen steht der erstere niedriger, wie das auch bei allen andern Tugenden der Fall ist [8]). Somit ist es offenbar, daß die Klugheit eine Tugend ist und nicht eine Kunst. — 8. Da nun die an der Vernunft Theil habende Fähigkeit der Seele in zwei Theile zerfällt, so wird sie (die Klugheit) die Tugend des einen dieser beiden sein, nämlich des überlegend reflektirenden, der es mit Ansichten und Meinungen zu thun hat. Denn Ansicht und Meinung haben es mit demjenigen zu thun, was so oder anders sein kann, und ebenso die Klugheit. Auch ist in der That die Definition: „Klugheit ist Fertigkeit mit richtiger Einsicht", nicht vollständig. Beweis: eine solche Fertigkeit kann durch Vergessenheit schwinden, Klugheit aber kann es nicht [9]). —

---

5) Die Verderbniß des Charakters durch den Einfluß von Lust oder Unlust.

6) D. h. eine „Tugend" (ἀρετή) in dem Sinne, in welchem dies Wort den vollendeten Zustand bedeutet, dessen irgend ein Ding fähig ist. Biese II, S. 239.

7) „Weil diese eben die vollendete Tüchtigkeit, die „Tugend" selbst ist". Biese a. a. O. In der Kunst unterscheidet man den **Meister** von dem Anfänger; aber in Betreff der Klugheit gibt es solche Unterschiede nicht. Garve.

8) Ebenso Xenoph. Memorab. IV, 2, 20; Seneca Epist. XV.

9) Ein kluger Mann wird immer klüger, und zwar, wie Solon sagt, bis in sein spätestes Greisenalter. Von der Kunst und Wissenschaft gilt aber nicht dasselbe. Der 99jährige Tizian konnte nicht mehr malen, wie der vierzigjährige; der achtzigjährige Goethe keinen „Faust" und keine „Wahlverwandtschaften" mehr dichten, obschon er „weise" (φρόνιμος) blieb bis in sein spätes Alter. Vgl. Biese I, 341.

Sechstes Kapitel.

Da nun die Wissenschaft geistige Auffassungsweise [1]) auf dem Gebiete des Allgemeinen und des mit Nothwendigkeit Seienden ist, und da ferner das Beweisbare und überhaupt alle Wissenschaft ihre Prinzipien haben — denn zur Wissenschaft gehört, daß sie bewiesen sei — so kann es über das Prinzip des Wißbaren weder eine Wissenschaft, noch eine Kunst, noch eine praktische Klugheit geben. Denn was die Wissenschaft betrifft, so verlangt alles Wißbare Beweis, und was Kunst und Klugheit betrifft, so haben sie es nur mit solchen Dingen zu thun, die anders sein können. Ebensowenig gehört natürlich die Kenntniß der Prinzipien zur Weisheit, denn um ein Weiser zu sein, muß man im Stande sein, manche Dinge beweisen zu können.

Kap. 6. Bekk.

2. Wenn nun bekanntlich die Mittel, wodurch wir das Wahre treffen und uns niemals irren über das, was nothwendig und zufällig ist, Wissenschaft, praktische Klugheit, Weisheit und Vernunft sind, und wenn die Kenntniß der Prinzipien zu keinem der drei ersten — ich meine praktische Klugheit, Wissenschaft, Weisheit — gehört, so bleibt nur übrig, daß die Vernunft es mit den Prinzipien zu thun hat [3]).

Siebentes Kapitel.

Was die Weisheit betrifft, so schreiben wir sie in den Künsten denjenigen zu, welche die schärfste und tiefste Einsicht in ihre Kunst besitzen und die vollkommensten Leistungen in derselben hervorbringen;

---

[1]) D. h. ὑπόληψις. S. Biese I, S. 211—212.

[2]) „Gewisse erste Grundsätze, aus denen sie hergeleitet werden". Garve.

[3]) Vgl. Arist. Analyt. post. II, Kap. 19. und Biese I, S. 231—232. Die selbstthätige Vernunft (νοῦς) ist Prinzip des Prinzips (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς). Biese I, 333.

so z. B. nennen wir Phidias einen weisen Marmorbildner[1]) und Polyklet einen weisen Statuenbildner, in welchen Fällen wir mit dem Worte Weisheit nichts anderes bezeichnen wollen, als daß sie vollendete Kunstfertigkeit[2]) ist.

2. Dagegen gibt es nach der allgemeinen Ansicht gewisse Personen, welchen wir das Prädikat weise im Allgemeinen und Ganzen, nicht in Bezug auf ein besonderes Gebiet oder auf einen bestimmten Gegenstand, beilegen, in welcher letzteren Bedeutung es Homer in seinem Margites[3]) braucht, wenn er sagt:

> Ihn nun machten die Götter zum Pflüger nicht, auch nicht zum Gräber,
> Noch sonst weise zu etwas.

Somit[4]) ist offenbar, daß von allen Wissenschaften die Weisheit die vollkommenste sein dürfte. — 3. Mithin muß der Weise nicht nur das wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern er muß auch im Betreff der Prinzipien im Besitz der Wahrheit sein. Man kann also sagen: die Weisheit ist Vernunft und Wissenschaft zugleich, sie ist, als Wissen der würdigsten und erhabensten Dinge so zu sagen Oberhaupt von allen Wissenschaften[5]). Denn wer diesen höchsten Rang der Politik oder der praktischen Klugheit zuschreibt, begeht eine Ungereimtheit, weil dazu als Bedingung gehören würde, daß der Mensch im ganzen Weltall das höchste und beste Wesen sei[6]).

---

1) Vgl. Brunn, Gesch. der griech. Künstler I, S. 190.

2) Oder wie der Text sagt, „Tugend der Künste".

3) Ein komisches Gedicht, von dem nur noch vier Verse existiren, das zum Helden einen albernen Tropf hatte, und sicher nicht von Homer herrührte, sondern einer spätern Zeit angehörte, obschon auch Platon den Homer als Verfasser nennt.

4) Aristot. schließt vom Besondern auf das Allgemeine. Wenn in jeder einzelnen Kunst u. s. w. der vollendete Künstler weise genannt wird, so ist die auf nichts Spezielles sich beziehende, sondern alles umfassende „Weisheit" die vollkommenste aller Wissenschaften. Vgl. Biese II, 365.

5) „Oberhaupt", „Haupt", weil sie die Prinzipien aller Wissenschaften selbst in sich begreift. So nennt Goethe's Mephistopheles „Vernunft und Wissenschaft" „des Menschen allerhöchste Kraft".

6) Was Aristoteles leugnet. S. §. 5 ff. dieses Kapitels.

4. Wenn nun bekanntlich „gesund" und „gut" Dinge sind, die andere für die Menschen und andere für die Fische sind, die Begriffe „weiß" und „grade" aber immer eines und dasselbe sind, klug aber etwas anderes [7]); dann sicher werden sie zugeben: „klug" sei das Wesen, welches eine richtige Einsicht habe in allen es selbst betreffenden einzelnen Dingen und Fällen, und solche Dinge werden sie diesem Wesen gern anvertrauen. Darum nennt man auch manche Thiere klug, nämlich alle diejenigen, welche eine gewisse Fähigkeit zeigen, das, was zu ihrem Lebensunterhalt gehört, vorauszubedenken [8]). So ist denn auch klar, daß die Weisheit nicht mit der politischen Wissenschaft eins und dasselbe sein kann. Denn wenn man das Wissen dessen, was uns selbst nützlich ist, Weisheit nennen würde, so würde es mehrere Weisheiten geben müssen, denn es gibt nicht eine einzige Weisheit, welche das Gute aller lebenden Wesen insgesammt umfaßte, sondern solche Weisheit ist immer eine andere, je nachdem das Wesen, auf dessen Gutes sie sich bezieht, ein anderes ist, sonst müßte es auch für alle Wesen nur eine Heilkunst geben. Auch der Grund: der Mensch sei doch das vorzüglichste aller lebenden Wesen [9]), fällt nicht ins Gewicht; denn es gibt andere Dinge, die viel göttlicherer Wesenheit sind, als der Mensch, wie, um gleich das Augenfälligste anzuführen, die Himmelskörper [10]), aus denen das Weltgebäude besteht.

---

7) Das „Weise" = das erkannte Wahre ist immer ein und dasselbe, das Kluge aber, d. h. das erkannte Nützliche, ist bei jeder Gattung der Wesen verschieden. Garve.

8) Es ist von dem praktischen Instinkt der Thiere die Rede. S. darüber Aristot. Metaphys. I, Kap. 1. §. 4. und daselbst Schwegler's Commentar Th. II, S. 5—6.

9) Man setze hinzu: — und deshalb sei die Politik, d. h. die Wissenschaft von dem, was für ihn (den Menschen) gut und nützlich sei, die höchste Weisheit.

10) Vgl. Biese I, 361 ff., besonders aber II, S. 82. Nach Aristoteles sind die Gestirne lebendige, beseelte und handelnde Wesen. Arist. de Coelo II, 12. — Ich weiß übrigens nicht, ob es dem Aristoteles mit seinem im Texte vorgetrageden Einwande völlig Ernst ist, da doch bekannt ist, daß nach seiner

5. Aus dem Gesagten ist also klar, daß die Weisheit Wissenschaft und vernünftiges Begreifen der von Natur erhabensten und schätzbarsten Dinge ist. Daher sagt denn auch der große Haufe von einem Anaxagoras, Thales und andern dergleichen Männern, sie seien „weise", „klug" aber nennt man sie nicht, da man sieht, daß sie sich auf das ihnen selbst Nützliche nicht verstehen; und ebenso spricht man von dem, was sie wissen, als von etwas „Außerordentlichem", „Wunderbarem", „Schwierigem", „Dämonischem", nennt aber all dies Wissen ein „unfruchtbares", weil ihre Untersuchungen nicht auf irdische[11]) Güter ausgehen.

Kap. 8. Bekk. 6. Die Klugheit hingegen hat es mit den irdischen Gütern und überhaupt mit Dingen zu thun, über welche sich berathen läßt. Denn das Sich-wohl-berathen ist unserer Ansicht nach die Hauptaufgabe des Klugen; berathen aber thut kein Mensch über Dinge, welche nur so, wie sie sind, und nicht anders sein können, und auch nicht über Dinge, welche nicht auf einen bestimmten Endzweck, und zwar auf ein praktisches Gut hinauslaufen. Im Allgemeinen aber ist ein guter Berather der, der das für den Menschen Beste unter den praktisch erreichbaren Gütern durch die verständige Reflexion ausfindig zu machen versteht. — 7. Auch hat die Klugheit nicht bloß das Allgemeine zum Gegenstande, sondern sie muß auch das Einzelne und Spezielle erkennen, denn sie geht auf das Handeln, und das Handeln hat es mit dem speziellen Falle zu thun. Daher sind manche Menschen, obschon sie keine wissenschaftliche Einsicht besitzen, praktischer als manche andere, welche eine solche besitzen, unter andern besonders die Erfahrenen. Wer z. B. (wissenschaftlich) weiß, daß die leichten Fleischsorten wohlverdaulich und gesund sind, aber nicht weiß, **welcherlei** Fleischsorten leicht sind, der wird Niemand gesund machen, wohl aber wird es der besser im Stande sein, der (bloß) weiß, daß das Vogelfleisch leicht und gesund ist. Die Klugheit aber ist eben praktisch, mithin muß sie entweder beide Arten von Wissen haben, oder, wenn eine allein, lieber diese letztere. Man

---

Ansicht der Mensch Ziel und Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist. S. Biese II, S. 205—206.

[11]) Oder, wie Arist. sagt, „menschliche".

kann aber sagen, daß es auch hier eine Art von architektonischer Klugheit gibt [12]).

Achtes Kapitel.

Die politische Einsicht und die praktische Klugheit sind, als Fertigkeiten betrachtet, eine und dieselbe Fertigkeit, allein in ihren konkreten Beziehungen sind sie nicht eins und dasselbe [1]).

2. Was die auf den Staat bezogene Einsicht anlangt, so ist dieselbe erstens als Ordnerin der allgemeinen Verhältnisse des gesammten Staatsgebäudes gesetzgeberische Klugheit, in ihrer Beziehung auf das Einzelne und Spezielle dagegen heißt sie vorzugsweise politische Klugheit. Diese letztere ist praktische und berathende Klugheit; denn das Dekret [2]) ist ein praktisch Letztes, und daher pflegt man auch von denen, welche solche Dekrete beantragen, vorzugsweise den Ausdruck zu brauchen, daß sie politisch thätig (Staatsmänner) sind, denn allerdings sind sie allein die „Handelnden", aber nur (wie z. B. bei einem Bau) die Handarbeiter.

3. Was nun die Klugheit als solche betrifft, so gilt dafür, daß sie es mit einem einzelnen Individuum und mit dem zu thut hat, was dieses (kluge) Individuum angeht, und diese Klugheit ist es vorzugsweise, welche den allgemeinen Namen praktische Klugheit führt. Von jenen oben angeführten Unterarten dagegen heißt die eine ökonomische, die andere gesetzgeberische, die dritte politische

---

[12]) D. h. eine gewisse Art von Klugheit, die sich zu den übrigen ebenso verhält, wie der architektonische Grundriß eines Gebäudes zu den Handarbeitern, durch welche es aufgeführt wird; diese Art oder dieser Theil der Klugheit ist der höhere.

[1]) S. Biese II, S. 291.

[2]) Das Psephisma, der Volksbeschluß über eine einzelne Sache. S. zu V, Kap. 7, §. 1. Anmerk. 4; vergl. V, Kap. 10, §. 6. 7; VI, Kap. 11. §. 2 u. 3.

[3]) Eine feine Verspottung des damaligen Sprachgebrauchs und der ihm zum Grunde liegenden Anschauung der Masse des Volks von dem Wesen eines „Staatsmannes".

Klugheit, und die letztere hinwiederum ist theils berathende, theils richterliche. — 4. Nun kann man allerdings wohl sagen, daß das Wissen, welches sich auf das Individuum selbst und seinen Vortheil bezieht, eine gewisse Art von Erkenntniß sei, allein hier gehen die Ansichten weit auseinander. Es gibt eine solche, der zufolge (nur) derjenige für „klug“ gilt, der da weiß, was ihm selber frommt und nur dafür lebt und strebt, während Einem, der solche Ansicht hegt, die Staatsmänner als unruhige, zerstreutvielthätige Menschen [4]) erscheinen. In diesem Sinne heißt es daher bei Euripides:

Kap. 9. Bett.

> Ich wär' nicht unklug? ich, der ohne Noth und Müh
> Als Einer zählend in der Masse unsers Heers
> Hinnehmen konnte mein bescheiden Theil? — —
> Wer über sich und seines Handelns Kreis hinaus
> Sich wagt [den hasset Zeus!] [5])

Denn allerdings ist das Streben der meisten Menschen nur auf das gerichtet, was ihnen selbst gut und nützlich ist, und ihrer Meinung nach ist es erste Pflicht, dies ins Werk zu setzen. In Folge dieser Ansicht ist es geschehen, daß Menschen solcher Art für die eigentlich „praktisch klugen“ gelten. Und doch möchte ich mir die Bemerkung erlauben, daß der eigene Vortheil sich nicht gut und gehörig wahrnehmen lassen wird, ohne ökonomische und auch nicht ohne politische Einsicht.

5. Dazu kommt noch, daß die Frage: wie man seine eigenen Angelegenheiten zu verwalten hat, gar nicht so von selbst klar ist, sondern einer gründlichen Untersuchung bedarf. Ein Beweis für die Richtigkeit des Gesagten liegt auch in dem Umstande, daß zwar Leute in jugendlichem Alter gar wohl Geometriker und Mathematiker und sonst in ähnlichen Wissenschaften tüchtig sein können, aber praktische Lebensklugheit in solchem Alter zu besitzen, scheint unmöglich. Das kommt daher, weil die praktische Klugheit es mit

---

[4]) Im Texte steht: als πολυπράγμονες, mit tadelndem Sinne.

[5]) Bruchstück einer verlornen Tragödie des Euripides, nämlich seines „Philoktet“, das vollständiger, als es hier Aristoteles anzuführen für nöthig hielt, bei Plutarch (X, p. 205 Hutten) erhalten ist.

dem Gebiete der Einzeldinge zu thun hat, die man nur durch Erfahrung kennen lernt, ein junger Mensch aber kann kein erfahrener sein, denn zur Erfahrung gehört eine Masse Zeit. — 6. Hierbei kann man auch wohl fragen: warum doch selbst ein ganz junger Mensch ganz wohl ein Mathematiker sein könne, aber nicht ein Weiser[6]) oder ein Physiker? Doch wohl nur darum, weil die mathematischen Begriffe und Sätze durch Abstraktion gewonnen werden, während die Prinzipien der Weisheit und Naturwissenschaft auf Erfahrung beruhen; diese letzteren sind also im Munde junger Leute bloß Worte und nicht Gegenstand der eigenen Ueberzeugung, während das Wesen und der innere Zusammenhang der mathematischen Sätze und Begriffe klar zu Tage liegt.

7. Ein weiterer Grund gegen die gewöhnliche Ansicht von der Klugheit[7]) ist folgender. Wenn man beim Berathschlagen irrt, so liegt der Irrthum entweder in dem Allgemeinen oder in dem Besondern. Entweder, z. B., weiß man nicht, wenn es sich um das beste Trinkwasser handelt, daß alle schwergehaltigen Wasser schlechtes Trinkwasser geben, oder daß dieses bestimmte Wasser ein schwergehaltiges ist.

8. Daß aber die Klugheit auch keine Wissenschaft ist, springt in die Augen, denn die Klugheit hat es, wie ich gesagt habe, mit dem zu thun, was in der Reihe unserer Erkenntniß das Letzte ist, ein solches aber ist da vorhanden, wo gehandelt werden muß. — 9. Natürlich bildet sie also den Gegensatz zur theoretischen Vernunft. Denn die theoretische Vernunft (ὁ νοῦς) hat es mit den Bestimmungen zu thun, für die es keinen Grund gibt; die Klugheit dagegen hat es zu thun mit dem Letzten, wovon es keine Wissenschaft gibt, sondern nur Sinneswahrnehmung, nicht Sinneswahrnehmung im eigentlichen Sinne, sondern eine solche, kraft deren wir wahrnehmen, daß in der Mathematik z. B. das Letzte ein Dreieck ist[8]); denn hier

---

[6]) D. h. ein Philosoph.

[7]) Wie sie in §. 3 dieses Kapitels angeführt ist.

[8]) Das Dreieck ist die einfachste mathematische Figur. S. Biese II, 214. Wie die spekulative Vernunft nicht über die „ersten Prinzipien" hinausgeht, sondern bei ihnen, als einem letzten, stehen bleibt, so geht umgekehrt die

tritt gleichfalls ein Stillstand ein. Allein diese Klugheit (Einsicht, Erkenntniß) ist mehr Wahrnehmung, als Klugheit, während jene einer andern Gattung angehört [9]).

Neuntes Kapitel.

Kap. 10. Bekk. Untersuchen und Berathschlagen sind verschiedene Dinge; das Berathschlagen ist nämlich eine gewisse Art des Untersuchens. Wir müssen nun feststellen, was Wohlberathenheit ist, ob eine Wissenschaft, oder Meinung, oder ein richtiger Takt, oder sonst etwas der Art.

2. Wissenschaft ist sie offenbar nicht; denn was man weiß, darüber stellt man keine Untersuchungen an, und was die Wohlberathenheit anlangt, so ist dieselbe eine Art von Rath, wer aber beräth, der untersucht und räsonnirt. Aber ein richtiger Takt [1]) ist sie gewiß ebensowenig, denn dieser trifft das Richtige ohne Raisonnement und ist etwas Augenblickliches, zum Berathen aber braucht man viel Zeit, und es heißt im Volksmunde: „was du berathen und beschlossen, thue schnell, doch zum Berathen selbst nimm dir Weile!“ [2]).

3. Man kann auch sagen, daß die Wohlberathenheit noch etwas Anderes ist, als das, was wir mit dem Worte ἀγχίνοια (Scharfblick, Geistesgegenwart) ausdrücken, denn die letztere Geisteseigenschaft ist eine Art von richtigem Takte [3]). Eine „Meinung“

Wahrnehmung (αἴσθησις), von der hier die Rede ist, nicht über ein solches Letzte, Thatsächliche, Einzelne (Dreieck) hinaus, sondern bleibt bei demselben gleichfalls stehen (στήσεται κἀκεῖ), beruhigt sich dabei. Vgl. Biese I, 413. Anmerk.; II, 244.

[9]) Biese: „es findet hier mehr unmittelbare Wahrnehmung statt, als bei der praktischen Klugheit, die durch Erziehung und Bildung schon mehr vermittelt erscheint“.

[1]) Garve: „ein glückliches Errathen“.

[2]) Das war auch einer von Kaiser Augustus Wahlsprüchen. S. Sueton. August. Kap. 25, wie er die Maxime des heutigen Augustus in Paris ist.

[3]) Näher erläutert in Arist. Analyt. post. I, 34.

($\delta\acute{o}\xi\alpha$) ist die Wohlberathenheit offenbar in keinem Falle; vielmehr, da der, welcher sich schlecht beräth, fehlt, der dagegen, welcher reüssirt, sich richtig beräth, so ist klar, daß die Wohlberathenheit eine Art von Richtigkeit ist, aber weder Richtigkeit einer Wissenschaft, noch einer Meinung; — denn von der Wissenschaft kann man „Richtigkeit" gar nicht prädiziren, weil bei ihr ja auch „Verfehlen" nicht stattfindet, und die Richtigkeit einer Meinung heißt Wahrheit, wozu noch der Umstand kommt, daß Alles dasjenige, was den Bereich der Meinung bildet, immer schon fest bestimmt vorliegt. Es bleibt also nur übrig, daß sie [5]) dem reflektirenden Denken angehört, denn dieses ist noch nicht feste Bejahung, während die Meinung nicht Untersuchung, sondern bereits eine Art fester Bejahung ist. Dagegen der, welcher sich beräth, mag er dies nun gut oder schlecht thun, der sucht und überlegt.

4. Die Wohlberathenheit ist also dies alles nicht, sondern sie ist vielmehr so zu sagen eine Richtigkeit des Raths (des Entschlusses); darum müssen wir zuvörderst untersuchen: was ist der Entschluß und womit hat er es zu thun? Aber auch der Begriff Richtigkeit hat mehrere Bedeutungen, und wir sehen also, daß nicht jede „Richtigkeit" die hier gemeinte ist. Z. B. der Unmäßige und der Schlechte wird, was er sich vorsetzt, in Folge seines richtigen Schließens erreichen, und man wird also sagen können, er habe sich „richtig" berathen, und doch wird er damit in großen Schaden gerathen sein [6]), während denn doch das Sich-wohl-berathen-haben für etwas Gutes gilt. Denn nur die „Richtigkeit" des Raths (Entschlusses) ist Wohlberathenheit, welche im Stande ist, ein Gutes als Resultat zu verschaffen.

5. Allein es ist möglich, daß man auch ein solches Resultat durch einen falschen Schluß erlangt, und daß man es zufällig trifft, das, was man soll, zu thun, aber nicht durch die richtigen

---

[4]) Es gibt keine „richtige" Wissenschaft, weil es eben auch keine „falsche" gibt.

[5]) Die „Wohlberathenheit". Vgl. Biese II, S. 286.

[6]) D. h. er wird also richtig berathschlagt und doch sich schlecht berathen haben. Garve.

Mittel, sondern daß der Mittelsatz (terminus medius) falsch ist. Also auch das ist noch nicht die Wohlberathenheit, wenn man zwar das richtige Ziel erreicht, aber nicht durch die richtigen (von Vernunft und Sittlichkeit gebotenen) Mittel.

6. Ferner: der eine Mensch erreicht das richtige Ziel erst in Folge sehr langer Berathung, der andere dagegen sehr schnell. Also auch die Eigenschaft des Erstern werden wir noch nicht die wahre „Wohlberathenheit“ nennen können; sondern diese ist vielmehr die Richtigkeit der Berathschlagung, die hinsichtlich des Endzwecks auf das Nützliche (Heilsame) und auf das sittlich Gebotene gerichtet ist, sich zu dessen Erreichung der sittlich richtigen Mittel und Wege bedient, und im richtigen Augenblicke handelt.

7. Ferner gibt es ein Wohlberathensein im Allgemeinen, und ein solches, das sich auf einen bestimmten einzeinen Endzweck bezieht. Die erstere, allgemeine (absolute) ist diejenige, welche in Bezug auf den absolut letzten Zweck die richtige ist, die besondere und bedingte dagegen ist die, welche eben dieses Verhältniß nur in Bezug auf einen einzelnen untergeordneten Zweck hat. — 8. Ist es nun bekanntlich Eigenschaft der Klugen, wohlberathen zu sein, so kann man sagen: die Wohlberathenheit ist Richtigkeit in Bezug dessen, was zum Ziele führt, im Bereiche dessen, wovon die Klugheit die wahre und richtige Ansicht ist.

Zehntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. Auch die Verständigkeit und Wohlverständigkeit [1]), wonach man die Menschen Verständige und Wohlverständige [1]) nennt, ist nicht völlig eines und dasselbe mit Wissen und Meinen — denn sonst müßte man allen Menschen das Prädikat „verständige“ geben — noch ist sie irgend eine bestimmte Unterart der einzelnen Wissenschaften, wie z. B. die Arzneiwissenschaft die Wissenschaft von dem, was gesund ist, und die Geometrie die Wissenschaft von den Größen

---

[1]) Ich lese mit Spengel (Comment. in Arist. Rhet. p. 24) εὐσυνεσία und εὐσυνέτους.

ist. Auch bezieht sich ja die Verständigkeit nicht auf diejenigen Dinge, welche ewig und unveränderlich sind, sondern sie hat es zu thun mit solchen Dingen, worüber man unschlüssig und in Zweifel sein kann. Ihre Gegenstände hat sie also mit der praktischen Klugheit (φρόνησις) gemeinsam, ohne daß darum Verständigkeit und praktische Klugheit dasselbe wären. — 2. Die letztere nämlich ist befehlender Art; ihr Ziel ist: was soll ich thun oder nicht thun? Die Verständigkeit hingegen ist bloß kritisch [2]). Ich bemerke nebenbei, daß ich die Ausdrücke „Verständigkeit" und „Wohlverständigkeit", „verständig" und „wohlverständig" als eines und dasselbe nehme [3]).

3. Die Verständigkeit bedeutet ferner, weder daß Einer die praktische Klugheit schon im Besitz hat, noch daß er sie (durch die Verständigkeit) erwirbt; sondern so, wie das Lernen, wenn wir es sprachlich auf die Wissenschaft anwenden, auch verstehen heißt, so braucht man eben diesen Ausdruck Verständigkeit in Beziehung auf Meinung, vermöge welcher Jemand in dem Bereiche der Dinge, mit denen es die Einsicht zu thun hat, das, was ein Anderer sagt, beurtheilt und gehörig beurtheilt, denn „gehörig" und „wohl" sind dasselbe. Auch kommt das Wort „Verständniß", wonach ein Mensch „wohlverständig" heißt, von dem Verstehen beim Lernen her, denn der Sprachgebrauch setzt oft ohne Unterschied „verstehen" (begreifen) für „lernen".

Elftes Kapitel.

Unser Wort „Einsicht" (γνώμη) endlich, wovon die Bezeichnungen „wohleinsichtig" und „Einsicht haben" abgeleitet sind, bedeutet die richtige Beurtheilung dessen, was billig ist. Darauf deutet die Bemerkung, daß wir dem billigen Manne vorzugsweise in

[2]) „Sie besteht in der Fertigkeit des Urtheils". Biese II, 286.

[3]) Eine sprachliche Bemerkung, welche nichts weiter besagt, als daß der Philosoph die im gemeinen Sprachgebrauche übliche Begriffsverstärkung durch die Zusatzsilbe „wohl" hier nicht berücksichtigt. Vgl. §. 3 dieses Kapitels.

der Sprache als einen „nachsichtigen“ bezeichnen, und in gewissen Dingen nachsichtig sein „billig“ nennen. In der That ist die Nachsicht eben eine richtige Beurtheilung dessen, was billig ist, richtig, insofern sie wahr ist.

ap. 12. ett. 2. Es haben aber alle diese Beschaffenheiten auch wieder ihr Gemeinwesen. Denn sprachlich legen wir Einsicht und Verständigkeit und praktische Klugheit ein und denselben Individuen bei, indem wir von ihnen prädiziren, daß sie Einsicht, ja selbst Verstand haben, und sie als praktisch Kluge und Einsichtige bezeichnen. Alle diese Vermögen sind nämlich (schon darin eins), daß sie es mit den letzten Schlußfolgen unserer Ideen und mit lauter Einzeldingen zu thun haben, und daß ein und derselbe Mensch, der sich als richtiger Urtheiler in den Dingen zeigt, mit denen es der praktisch Kluge zu thun hat, auch verständig und wohl einsichtig oder nachsichtig ist und heißt; denn die Billigkeit [1]) ist in allen Handlungen, welche sich auf andere Menschen beziehen, gemeinsamer Vorzug. — 3. Alle in den Bereich des Handelns fallende Dinge aber gehören in den Bereich des Einzelnen und des Letzten. Denn zum Begriffe des praktisch Klugen gehört, daß er sie kenne, und Verständniß und Einsicht haben es mit den in den Bereich des Handelns fallenden Dingen zu thun, und diese sind wiederum ein Letztes. — 4. Auch die Erkenntniß der Prinzipien (ὁ νοῦς) ist nach beiden Seiten hin auf das Letzte bezogen; denn sowohl die allereinfachsten und ersten, als die allerletzten und zusammengesetzten unserer Begriffe gehören unter den Begriff Prinzipienerkenntniß und nicht unter den „Begriff“ (λόγος); die einen nämlich sind in den Demonstrationen die ersten Punkte, von denen man ausgeht, die in sich unveränderliche und erste sind, und die andern sind in den praktischen Angelegenheiten die Endpunkte, worauf alles hinzielt, zwar zufällig und so oder anders möglich, aber insofern doch als Prinzipien anzusehen, als bei Handlungen der letzte Erfolg, insofern er Endzweck ist, zugleich den ersten Grund der Handlungen ausmacht. Denn das Einzelne ist es, woraus sich das Allgemeine aufbaut, von dem Einzelnen also muß man

[1]) Ergänze: welche durch die beiden letztern Prädikate bezeichnet wird. [illegible]rde.

eine Wahrnehmung haben, und das ist eben der prinzipielle Verstand (νοῦς). — 5. Darum scheinen auch alle durch jene Bezeichnungen angedeuteten Qualitäten Naturgaben zu sein, und darum sagt man auch nicht, daß Einer von Natur „weise" (gelehrt, σοφός) sei, wohl aber, daß er von Natur Einsicht und Verständniß und Verstand habe. — 6. Beweis dafür ist, daß man allgemein annimmt, daß diese Fähigkeiten sich nach den verschiedenen Lebensaltern richten, und daß man sagt: dies bestimmte Alter hat Verstand und Einsicht, wobei der Gedanke zum Grunde liegt, daß die Natur die Ursache davon sei.

Darum ist denn auch der Prinzipienverstand (νοῦς) Anfang und Ende [2]). Denn aus ihnen (den Prinzipien) gehen hervor und über sie handeln alle Demonstrationen.

Hieraus folgt, daß wir auf die apodiktischen Aussprüche und Meinungen der Erfahrenen, der älteren oder praktisch klugen Personen nicht weniger achten müssen, als auf die Demonstrationen; denn sie haben ein durch die Erfahrung geschärftes Auge und darum sehen sie richtig.

7. Und somit wäre denn gesagt, was die praktische Klugheit und die Weisheit ist, womit es jede von beiden zu thun hat, und daß jede von ihnen beiden Tugend eines anderen Theils der Seele ist [3]).

Zwölftes Kapitel.

Jetzt kann man noch die Frage aufwerfen: wozu sind sie [1]) nütze? Denn was die Weisheit betrifft, so beschäftigt diese sich mit nichts von dem, woraus das Glück des Menschen besteht, weil sie überhaupt es nicht mit irgend welchem Hervorbringen zu thun hat. Kap. 12. Bekk.

---

[2]) D. h. er begreift die beiden Extreme unserer Erkenntniß, das Erste und Letzte derselben, in sich; denn er geht sowohl auf die Prinzipien (ἀρχαί), aus welchen alle Demonstrationen hergeleitet werden, als auf die Endzwecke, um derentwillen alle Demonstrationen geführt werden. Garve.

[3]) Vgl. Kap. 1 dieses Buchs und Kap. 7.

[1]) Weisheit und Vernunft.

Die praktische Klugheit hingegen thut das zwar; aber wozu bedarf es ihrer, wenn es fest steht, daß die praktische Klugheit sich mit dem Gerechten, Schönen und Guten im menschlichen Leben beschäftigt, was doch lauter Dinge sind, welche der tugendhafte Mann ja schon praktisch ausübt, und wenn es feststeht, daß wir doch dadurch, daß wir wissen, was gut, gerecht und schön ist, um nichts fähiger werden, diese Dinge praktisch auszuüben? Denn die Tugenden sind ja Fertigkeiten (ἕξεις). Es ist damit, wie mit der Gesundheit und mit der Wohlbeschaffenheit, und mit allen ähnlichen Dingen, die nicht davon ihren Namen haben, daß man sie macht und hervorbringt, sondern von der bestimmten Beschaffenheit, wo wir auch um nichts mehr befähigt sind zur Praxis dadurch, daß wir die bloße Kenntniß der Arzneiwissenschaft und der Gymnastik besitzen.

2. Wenn wir also das Prädikat praktisch klug nicht deßhalb, sondern darum zu ertheilen haben, daß ein praktisch Kluger gut, gerecht und schön wird, was kann da dem, der bereits in Wirklichkeit ein tugendhafter Mann ist, die praktische Klugheit nützen, oder was kann sie selbst dem nützen, der sie nicht besitzt, da es ja einerlei ist, ob er sie besitzt, oder ob er dem Folge leistet, der sie besitzt? Es ist damit, könnte man sagen, gerade so, wie mit der Gesundheit. Wir wollen alle gesund sein und studiren darum doch nicht alle Medizin.

3. Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich noch folgende. Man könnte sagen, es sei wunderlich, daß die Klugheit, da sie doch für geringer gilt, als die Weisheit, andererseits wichtiger und bedeutender sein solle, da sie als hervorbringende Tugend das Leben des Menschen beherrscht und im Einzelnen befiehlt.

Hierüber nun müssen wir uns erklären, denn bis jetzt haben wir bloß erst die Schwierigkeiten angezeigt.

4. Erstens also sagen wir: daß sie [2]) schon an und für sich wünschenswerth sein [3]) müssen, da ja beide Tugenden je einer der beiden Theile der Seele sind, auch wenn keine derselben irgend etwas

---

[2]) D. h. die Klugheit und die Weisheit.

[3]) D. h. einen absoluten Werth haben.

außer sich selbst hervorbrächte. — 5. Zweitens aber bringen sie wirklich etwas hervor, wenn auch nicht in der Weise, wie z. B. Heilkunst Gesundheit, wohl aber, wie die Gesundheit, so bringt auch die Weisheit Glückseligkeit hervor; denn indem sie ein Theil der gesammten Tugend ist, so macht sie ihren Besitzer durch ihren Besitz und durch dessen Bethätigung glücklich. — 6. Ferner: die Aufgabe, welche der Mensch zu leisten hat, wird erfüllt nach Maßgabe der ihm innewohnenden Klugheit und ethischen Tugend; denn die Tugend einerseits bewirkt, daß der Mensch sich das richtige Ziel setzt, und die Klugheit gibt ihm die dazu führenden Mittel an die Hand. Der vierte organische Theil der Seele dagegen, der vegetative [4]), besitzt keine Tugend dieser Art, denn unser Thun oder Lassen hängt in keiner Art von ihm ab.

7. Was nun aber die Behauptung betrifft, daß der Mensch durch die Klugheit um nichts gefördert werde in der Fertigkeit der praktischen Ausübung gerechter und schöner Handlungen, so müssen wir zu seiner Beleuchtung etwas weiter ausholen und so beginnen. Nämlich: grade so, wie wir sagen, daß gewisse Menschen darum, weil sie gerechte Handlungen thun, noch nicht Gerechte sind, — wie wir z. B. die, welche die Vorschriften der Gesetze, sei es unfreiwillig, sei es unwissentlich, oder sonst aus einem andern Grunde und nicht um ihres Inhalts selbst willen erfüllen, darum noch nicht Gerechte nennen, obschon sie das thun, was sie zu thun schuldig sind und was ein tugendhafter Mann thun muß, — grade so, sollt' ich denken, muß es geschehen können, daß ein Mensch gemäß seiner so und so beschaffenen Natur alles und jedes thut, was er thut, so daß er in Folge dessen ein Tugendhafter ist; genauer gesagt: sein Thun muß mit Absicht und um dessen selbst willen, was er thut, geschehen.

8. Was nun die Absicht betrifft, so ist es die Tugend, welche dieselbe zur richtigen macht; was aber alles dasjenige betrifft, was zur Vollziehung derselben gethan werden muß, so wird dazu nicht mehr bloß Tugend, sondern eine andere Kraft erfordert. Hierüber müssen wir uns gründlicher und deutlicher erklären.

---

4) Vgl. Biese I, S. 348 und Eth. Nic. I, 7, 12; I, 13, 14.

9. Bekanntlich gibt es eine Seelenkraft, welche in unserer Sprache den Namen „Genie“ [5]) führt. Sie besteht darin, daß der, der sie besitzt, im Stande ist, alles dasjenige, was zu seinem vorgesetzten Zwecke und Ziele erforderlich ist, insgesammt ins Werk zu setzen und zu beschaffen. Ist nun dies sein Ziel ein schönes, so ist jene Befähigung eine löbliche; ist es ein schlechtes, so ist sie Fähigkeit zu Allem [6]). Darum nennt man denn auch wohl die Klugen „gefährliche“ und zu Allem fähige Leute. — 10. Nun ist zwar die Klugheit nicht das „Genie“, aber sie ist doch nicht ohne diese Kraft möglich, als *Fertigkeit* gestaltet sie sich in diesem Seelenblicke nicht ohne Tugend [7]), wie ich das schon gesagt habe und wie es auf der Hand liegt. Das Schlußverfahren im praktischen Leben [9]) ist nämlich dies: „weil dies und dies der Endzweck und das *Beste* ist, so folgt daraus, daß“, — man nehme beispielsweise irgend einen beliebigen Schlußsatz. Dies aber (das *Beste*) erscheint nur dem Tugendhaften als ein solches. Denn die Charakterschlechtigkeit verfälscht die Einsichten im Augenblicke des Handelns und macht, daß man sich über die Prinzipien seines Handelns täuscht. Aus allem diesem leuchtet ein, *daß es unmöglich ist, (praktisch) klug zu sein, ohne tugendhaft zu sein.*

---

5) Griechisch Deinótēs (δεινότης). Für uns kaum auszudrücken. Es ist die gewaltige, das gewöhnliche Maß übersteigende *Befähigung* eines Menschen, die sich im Guten wie im Bösen bethätigen kann. Ein Napoleon I., ein Danton, besitzen sie so gut, wie ein Demosthenes oder ein Shakespeare. Ein Napoleon III. ist das Genie, besitzt die Deinótēs der Despotenkunst. Man lese die sofort folgende Definition, die der Philosoph von dieser Eigenschaft gibt, und denke — an den zweiten December 1851 und die ihm folgenden Thaten des „schrecklichen“ (δεινός = gefährlich, schrecklich!) Mannes an der Seine. S. unten VII, 10. §. 2.

6) Der griechische Ausdruck (πανουργία) bedeutet wörtlich „Fähigkeit zu Allem“, meist in dem Sinne höchster Schlechtigkeit.

7) Biese II, S. 243.

8) S. Kap. 11 dieses Buchs §. 6. Es ist der durch Erfahrung geschärfte Blick der Seele, den Aristoteles Klugheit nennt.

9) Die Schlüsse, welche die Klugheit richtig machen lehrt.

Dreizehntes Kapitel.

Wir müssen jetzt die Untersuchung über die Tugend noch einmal wieder aufnehmen, weil auch die Tugend zu dem „Genie" in ähnlichem Verhältnisse steht, wie die praktische Klugheit: sie ist nicht eins und dasselbe, aber etwas Verwandtes. Es ist dasselbe Verhältniß, wie das der natürlich angebornen Tugend zu der eigentlichen. Jede der verschiedenen sittlichen Tugenden nämlich erscheint in gewisser Beziehung als eine natürliche, denn wir haben unter uns gerechte, maßvolle, tapfere u. s. w. Menschen, die dies von der Wiege an sind; und dessenungeachtet suchen wir noch etwas Anderes, welches das eigentliche „Gute" (Tugend) sei, und verlangen, daß der Mensch diese Eigenschaften noch auf eine andere Art besitzen soll. Denn was die natürlichen Dispositionen anlangt, so sind dieselben auch Kindern und Thieren eigen, aber ohne geistige Einsicht erscheinen sie vielmehr als schädlich. Jedenfalls scheint so viel sichtbar vor Augen zu liegen, daß, so wie es einem sehr starken und schweren menschlichen oder thierischen Körper begegnet, daß er, wenn er sich ohne den Sinn des Gesichts fortbewegt, auch sehr gefährlich und schwer fällt oder anstößt, eben so auf geistigem Gebiete derselbe Fall eintritt. — 2. Wenn aber zu der natürlichen Begabung sich geistige Einsicht gesellt, so leistet sie Ausgezeichnetes, und der Habitus selbst, wenn er in beiden Fällen der gleiche ist, wird dann erst[2]) im eigentlichen Sinne Tugend. Also: wie es von demjenigen Erkenntnißvermögen, welches auf das Wahrscheinliche geht, zwei Formen gibt, Genialität und praktische Klugheit, so gibt es auch von

---

[1]) Hier haben wir den Keim der Lehre des großen englischen Historikers H. Thomas Buckle von der überwiegenden Wichtigkeit des intellektuellen Vermögens, wenn derselbe sagt (Geschichte der Civilisation I, 1, S. 156 der deutschen Uebersetzung von A. Ruge): „Es gibt kein Beispiel in der Geschichte, daß ein unwissender Mann mit guten Absichten und mit der höchsten Gewalt sie zwangsweise durchzusetzen, nicht viel mehr Uebles, als Gutes gestiftet hätte". —

[2]) Dann erst, d. h. wenn er mit vernünftiger Einsicht und Klugheit (Verstandesausbildung) gepaart ist.

dem ethischen zwei: erstens die natürliche Tugend, zweitens die Tugend im eigentlichen Sinne, und diese letztere ist ohne Klugheit nicht möglich. — 3. Deshalb behaupten einige Philosophen, daß sämmtliche Tugenden nur verschiedene Arten der Klugheit und Einsicht seien, und Sokrates hatte theils Recht, theils war er im Irrthum mit dieser Ansicht. Er irrte, wenn er meinte, daß alle menschlichen Tugenden nur Wissen und Einsicht seien, aber er sprach ein herrliches Wort, wenn er sagte: es gebe keine Tugend ohne Einsicht [3]). — 4. Beweis: schon jetzt [4]) fügen alle, sobald sie die Tugend definiren wollen, den Begriff der Fertigkeit (des Habitus, der ἕξις) hinzu, und sagen, sie sei die Fertigkeit, in Bezug auf die in ihren Bereich gehörigen Dinge nach richtiger Einsicht [5]) zu handeln. Richtig aber ist die, welche der praktischen Klugheit gemäß ist. Sie scheinen also alle gewissermaßen dunkel zu ahnen, daß eine solche Fertigkeit, wenn sie von Klugheit geleitet wird, Tugend ist. — 5. Man sollte aber in jener Definition noch eine kleine Aenderung machen, denn dazu, daß die Fertigkeit Tugend sei, gehört nicht bloß, daß sie sich nach der richtigen Vernunft richte, sondern sie muß mit ihr unzertrennlich verbunden sein. Die „richtige Vernunft" ist aber eben in dieser Sphäre [6]) die praktische Klugheit. Der Unterschied ist also der: Sokrates war der Meinung, die Tugenden seien intellektuelle Eigenschaften (λόγους), denn sie seien sämmtlich „Wissenschaften"; wir dagegen sagen, sie sind verbunden mit dem Intellekt.

6. Aus dem, was ich gesagt habe, ist nun also klar, daß es einerseits nicht möglich ist, tugendhaft im eigentlichen Sinne zu

---

[3]) „Sokrates, der, abgewandt von der Naturphilosophie, in der genauen Reflexion auf die selbstbewußte Thätigkeit des Geistes einen sichern Ausgangspunkt für eine feste Begriffsbildung zu finden hoffte, faßte — nur die eine Seite der Tugend auf, das Wissen und den Begriff derselben, und verkannte hierüber den konkreten Ausgangspunkt der Tugend, wie er sich in dem Affekt (πάθος) und in der Sitte (ἦθος) findet". Biese II, 241. — Man sehe Platons „Menon".

[4]) D. h. schon bald nach Platons Tode.

[5]) Genau: der richtigen Vernunft gemäß (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον).

[6]) D. h. im Bereiche des Handelns.

sein, ohne praktische Klugheit, und daß man andererseits ebensowenig klug sein kann, ohne ethische Tugend.

Aber auf diesem Wege[7]) findet, meine ich, auch die Frage ihre Lösung, wenn Jemand behaupten sollte, „daß die Tugenden sich von einander sondern, da ja erfahrungsmäßig selbst der von der Natur begabteste Mensch nicht für alle zusammen gleich begabt sei, so daß es sehr wohl vorkommen könne, daß Jemand die eine Tugend bereits im Besitz habe, die andere aber noch nicht". Dies ist nämlich in Betreff der natürlich angebornen Tugenden allerdings möglich, allein in Bezug auf diejenigen, zu Folge deren Einer ein tugendhafter Mensch schlechtweg heißt, ist es nicht möglich. Denn die praktische Klugheit ist nur eine, und wo sie vorhanden ist, da werden mit ihr auch alle Tugenden vorhanden sein. — 7. Es ist aber klar, daß, wenn sie (die Klugheit) auch nicht zur Beförderung des guten Handelns beitrüge, der Mensch ihrer dennoch nothwendig bedürfte, weil sie eben doch immer Tugend eines Theils der Seele ist, und weil es keinen richtigen Vorsatz geben kann ohne Klugheit, ebensowenig wie ohne Tugend; denn die erstere bestimmt den Endzweck, die andere läßt uns die zur Erreichung des Endzwecks nöthigen Mittel durch unser Handeln ins Werk setzen. — 8. Allein darum steht die Klugheit doch weder über der Weisheit, noch ist sie Eigenschaft des besseren und edleren Theils der Seele, ebensowenig wie die Heilkunst über der Gesundheit steht. Denn die bedient sich der letzteren nicht als Mittel, sondern ihr Absehen ist bloß darauf gerichtet, Gesundheit herzustellen. Sie gibt also ihre Vorschriften nicht der Gesundheit, sondern um der Gesundheit willen. Mit eben dem Rechte[8]) könnte Einer kommen und sagen: die Staatskunst stehe über den Göttern, weil sie über Alles und Jedes im Staate ihre Vorschriften gibt[9]).

---

[7]) D. h. durch die von Aristoteles im Vorigen nachgewiesene Scheidung der natürlichen (oder Temperaments-)Tugend von der erworbenen oder sittlichen im eigentlichen Sinne des Worts.

[8]) D. h. mit dem Rechte, mit dem Einer die Klugheit über die Weisheit stellte.

[9]) Dasselbe mögen sich, wie der alte Zwinger bemerkt, auch unsere hochmüthigen Juristen gesagt sein lassen.

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

Nach dem Abschluß der bisherigen Untersuchungen haben wir von einer neuen Materie zu handeln, wozu wir uns durch einen andern Ausgangspunkt den Weg zu bahnen haben.

Dreierlei Dinge nämlich sind es, welche auf dem ethischen Gebiete zu vermeiden sind: Schlechtigkeit, Unenthaltsamkeit und thierische Rohheit. Die Gegensätze der beiden ersten liegen klar zu Tage, wir nennen sie Tugend und Selbstbeherrschung; als Gegensatz zu der Rohheit aber paßt es wohl am besten, die über uns hinausgehende Tugend, d. h. eine so zu sagen heroische und göttliche, hinzustellen, wie sie Homer durch den Mund des Priamos dem Hektor, den er als einen überaus tüchtigen bezeichnen will, zuschreiben läßt in den Worten [1]):

— schien er doch nimmer
Kind zu sein eines sterblichen Manns, nein, Sohn eines Gottes.

2. Wenn also, wie die Dichter behaupten, aus Menschen Götter werden durch Ueberschwenglichkeit von Tugend [2]), so wird es die sittliche Beschaffenheit solcher Art sein, welche sich als Gegensatz zu

---

1) Ilias XXIV, 257.

2) Die Theorie von den christlichen „Heiligen" beruht auf dieser uralten „heidnischen" Anschauung.

der thierisch rohen hinstellt. Denn so wie die Begriffe Schlechtigkeit und Tugend auf ein Thier keine Anwendung finden, so können sie auch nicht von einem Gotte prädizirt werden, sondern die Vollkommenheit des letztern ist höher als menschliche Tugend und die Schlechtigkeit des erstern ist eine von der menschlichen durchaus verschiedene.

3. So wie nun aber bekanntlich ein „göttlicher Mann“ — eine Benennung, welche die Lakonen lieben, wenn sie ihre besondere Bewunderung für Jemand ausdrücken wollen [3]) — selten vorkommt, so ist auch der thierischrohe (der bestiale) Mensch unter den Menschen eine seltene Erscheinung. Solche Bestialität findet sich vorzugsweise nur bei den Barbaren, sie entsteht aber manchmal auch durch Krankheiten und Verstümmelungen. In allen sonstigen Fällen geben wir nur solchen Menschen, die sich durch Schlechtigkeit auszeichnen, diesen Ekelnamen.

4. Auf diese Art von Gemüthsdisposition werde ich indessen später noch einmal zurückkommen [4]), und von der Schlechtigkeit ist bereits früher gehandelt worden. Jetzt aber muß ich von der Unenthaltsamkeit, Schwachheit und Ueppigkeit und von der Selbstbeherrschung und Festigkeit reden; denn man hat sie weder für Beschaffenheiten zu halten, die mit der Tugend und dem Laster identisch sind, noch für eine absolut verschiedene Gattung. — 5. Wir müssen nun aber auch hier, so wie wir es bisher bei der andern Materie gethan haben, zuerst die vor Augen liegenden Phänomene hinstellen, daher dieselben von verschiedenen Seiten erwägen und auf diese Art wo möglich alle über diese Gemüthsaffektionen gäng und gäben Meinungen und Ansichten, oder, wenn das nicht angeht, doch die meisten und wichtigsten aufzeigen. Denn wenn es uns ge-

---

[3]) Im Texte folgen hier noch die Worte: σεῖος ἀνὴρ, φασίν, d. h. „göttlicher Mann!“ sagen sie. Ich halte dieselben für den müssigen Zusatz eines Lesers oder „Herausgebers“ in alter Zeit, der seine Kenntniß des dorischen Dialekts, welcher σεῖος statt θεῖος sagt, zeigen wollte. — Sachlich findet sich dieselbe Bemerkung über diesen Lieblingsausdruck der Lakonen bei Platon im Menon, und die Italiener haben ihn noch heute.

[4]) S. Kap. 5 und Kap. 6. §. 6—7 dieses Buchs.

lingt, die ihnen entgegenstehenden Schwierigkeiten aufzulösen und so den bleibenden Rest der herrschenden Ansichten als Resultat zu belassen, so werden wir die Aufgabe unserer Untersuchung genügend erfüllt haben.

Kap. 2. Bekk. 6. Als ausgemacht nimmt man bekanntlich an, daß Selbstbeherrschung und Festigkeit zu den guten und löblichen Dingen, Unmäßigkeit und Weichlichkeit dagegen zu den nichtsnutzigen und tadelnswerthen gehören, und daß Selbstbeherrschung gleichbedeutend ist mit Verharren bei seinem nach vernünftigen Gründen gefaßten Entschlusse, und Maßlosigkeit gleichbedeutend mit Nichtverharren bei demselben. Ferner: der Unmäßige (d. h. der nicht sich Beherrschende) weiß, daß er schlecht handelt aus Leidenschaft [5]), und der Selbstbeherrschende weiß, daß die Begierden schlecht sind und folgt ihnen nicht, weil es ihm seine Vernunft verbietet. Ferner gilt als ausgemacht, daß der Maßvolle die Eigenschaften der Selbstbeherrschung und der Festigkeit besitze; ob aber Jemand, der diese Eigenschaften besitzt, auch in aller und jeder Hinsicht als ein „Maßvoller" anzusehen sei oder nicht, darüber ist man getheilter Ansicht, ebenso wie einige die Bezeichnungen „zügellos" und „selbstbeherrschend" unterschiedlos gebrauchen, andere dagegen einen Unterschied statuiren. — 7. Ferner, was den Begriff „verständig" (klug, φρόνιμος) betrifft, so sagen die Einen, ein Verständiger und Kluger könne unmöglich selbstbeherrschungslos sein, während dagegen Andere behaupten, daß bisweilen sehr kluge und zu allem geschickte Leute selbstbeherrschungslos seien. Endlich braucht man die Bezeichnung „selbstbeherrschungslos" [6]) auch von den Leidenschaften des Zorns, der Ehrsucht und der Gewinnsucht. — Dies sind also die über jene Eigenschaften gäng und gäben Meinungen.

---

[5]) „Leidenschaft" ist hier so viel als Erleidung einer Beeinflussung von außen her, durch Begierde u. s. w.

[6]) Ein Begriff, der eigentlich auf Widerstand gegen heimliche Lust geht. Garve.

Zweites Kapitel.

Nun kann man fragen: wie mag Jemand, der die richtige Ansicht hat, selbstbeherrschungslos sein? Bei wirklichem Wissen, sagen einige, sei das in der That doch unmöglich; denn es wäre doch schrecklich, meinte Sokrates [1]), daß einen Menschen, der wirklich Wissen besitze, etwas Anderes beherrschen und wie einen Sklaven bald da-, bald dorthin ziehen sollte. Sokrates nämlich bestritt überhaupt den Begriff, indem er behauptet, in solchem Falle sei Selbstbeherrschungslosigkeit nicht möglich; denn Niemand handle gegen seine Ansicht dem Besten zuwider, sondern nur aus Unwissenheit. Kap. 3. Bekk.

2. Allein diese Behauptung ist ein Widerstreit mit den klaren Thatsachen, und wir haben vielmehr die Leidenschaft [2]) zu untersuchen und die Frage zu beantworten: welche Art von Unwissenheit hier stattfindet. Denn daß der Betreffende [3]), in einem vorkommenden Falle sich selbstbeherrschungslos Erweisende jedenfalls die Meinung, das zu thun, was er thut, nicht schon vorher hat, ehe er in die Leidenschaft gerieth, ist augenscheinlich.

3. Nun gibt es aber Philosophen, welche einen Theil der Sokratischen Ansicht zugeben, den andern aber nicht. Daß nichts stärker sei, als wahres Wissen, gestehen sie zu, daß aber kein Mensch wider das handle, was ihm das Bessere dünke, gestehen sie nicht zu, und darum behaupten sie, der Selbstbeherrschungslose werde darum überwältigt von seinen Begierden, weil er eben das wahre Wissen nicht besitze, sondern nur eine unwissenschaftliche Meinung [4]).

---

[1]) Man vergl. Xenophon, Memorabilien des Sokrates, Buch III, Kap. 9 §. 4. und Platon Protagor. p. 352.

[2]) S. die sechste Anmerkung zu dem vorhergehenden Kapitel.

[3]) D. h. der, welcher aus Mangel an Selbstbeherrschung etwas Unrechtes thut.

[4]) Griechisch *δόξα*, d. h. subjektive Ansicht oder Vorstellung. Die *δόξα* bezieht sich nicht auf die objektiven Bestimmungen und Meinungen, welche der Einzelne sich gebildet hat, wobei es zufällig ist, ob der Gegenstand denselben

4. Folglich: wenn es wirklich nicht wahres Wissen, sondern nur Meinung, nicht eine starke Ueberzeugung ist, welche den Widerpart[5]) hält, sondern nur eine schwache, wie sie bei Zweifelnden stattfindet, so sei es verzeihlich, wenn der Betreffende im Kampfe gegen die starken Begierden nicht bei seinen Ansichten verharre. Für die Lasterhaftigkeit dagegen oder für irgend welche andere tadelhafte Eigenschaft findet keine Verzeihung statt.

5. Also, sagt man, tritt die Unverzeihlichkeit dann ein, wenn es Klugheit ist, welche Widerpart hält, denn diese ist ja sehr stark. Aber das ist ein Widersinn; denn auf diese Weise wird es so herauskommen, daß ein und derselbe Mensch zugleich klug und selbstbeherrschungslos ist, und es dürfte sich doch wohl schwerlich ein Mensch auf der Welt finden, der da behauptete, daß es zur Klugheit gehöre, wider eigenen Willen die schlechtesten Dinge zu thun. Obenein ist von uns im Verlaufe unserer früheren Betrachtung nachgewiesen worden, daß der Kluge auch ein Mensch ist, der klug zu handeln versteht, denn er steht auf einer der höchsten und äußersten Stufen und befindet sich im Besitz auch der übrigen Tugenden. — 6. Ferner: wenn wirklich der Sichbeherrschende es nöthig hat, starke und schlechte Begierden in sich zu haben, so wird weder der Maßvolle ein Sichselbstbeherrschender sein können, noch der Sichselbstbeherrschende ein Maßvoller, denn zum Wesen des Maßvollen gehört ebensowenig weder das Uebermaß der Begierden, noch die Schlechtigkeit derselben. Und doch müßte es so sein. Denn wären die Begierden tugendhafte, so würde diejenige Gemüthbeschaffenheit, welche es verhindert, ihnen Folge zu leisten, eine schlechte sein, so daß also nicht jede Selbstbeherrschung tugendhaft sein würde. Wären sie aber schwach und nicht schlecht, so wäre ihre Ueberwindung durchaus nichts Erhabenes, so wenig als sie etwas Großes wäre, wenn die Begierden schwach und zugleich schlecht wären.

7. Ferner: wenn die Festigkeit der Selbstbeherrschung den

---

entspricht oder nicht. S. Biese I, 163 und 212. — Die Bezeichnung der sogenannten religiösen Wahrheiten als „Dogmen" (δόγματα) ist also sehr entsprechend für deren innere Gewähr.

[5]) Gegen die Begierden.

Menschen dahin bringt, daß er bei jeder einmal gefaßten Meinung zu beharren geneigt ist, so ist sie schlecht, wie z. B. wenn sie auch bei dem Falschen beharrt; und andererseits, wenn die Schwäche der Selbstbeherrschungslosigkeit dazu führt, daß sich der Mensch von jeder Meinung abbringen läßt, so wird es auch eine tugendhafte Selbstbeherrschungslosigkeit geben, wie z. B. die des Sophokleischen Neoptolemos im Philoktet [6]), denn dieser verdient Lob dafür, daß er aus Schmerz darüber, daß er lügen soll, nicht bei dem Vorsatze bleibt, zu dem er von Odysseus überredet worden war.

8. Auch macht der sophistische Schluß, weil er ein lügnerischer ist, eine Schwierigkeit. Die Sophisten gehen darauf aus, paradoxe Dinge zu beweisen, um sich in Ansehen zu setzen, wenn es ihnen gelingt, und darum belästigt ihr Schluß, zu dem sie kommen, denjenigen, gegen den sie ihre Kunst üben. Sein Denkvermögen fühlt sich nämlich gebunden, sobald er nicht Lust hat, das Räsonnement, welches sie zu Stande gebracht haben, als ein festes hinzunehmen und sich dabei zu beruhigen, und doch nicht dasselbe zu verwerfen im Stande ist, weil er die Schwierigkeit nicht zu lösen vermag [7]).

9. So gibt es ein Räsonnement, zu Folge dessen es als Resultat herauskommt, daß Unverstand, gepaart mit Charakterschwäche, Tugend ist. Denn (kann man sagen) ein so beschaffener Mensch thut aus Charakterschwäche oft das Gegentheil von demjenigen, was er als gut ansieht, und sein Unverstand wiederum bewirkt, daß er das Gute für etwas Böses, was man nicht thun müsse, ansieht. Das Resultat wird also sein, daß er letztlich das Gute und nicht das Böse thun wird.

10. Ferner: derjenige, welcher aus Ueberzeugung und mit freiem Vorsatze dasjenige thut und dem nachjagt, was die Lust reizt, darf jedenfalls für einen besseren Menschen gelten, als der, der dies nicht aus Ueberzeugung und mit Vorsatz, sondern aus mangelnder

---

[6]) S. Sophokl. Philoktet V. 908—916. — Ueber die Sache selbst s. Kap. 9 dieses Buchs.

[7]) Der Sinn dieses Aristotel. Beispiels ist: Hält der von den Sophisten Berückte fest an dem Resultat ihres falschen Räsonnements, so ist diese Beharrlichkeit nur tadelnswerth.

Selbstbeherrschung thut[8]); denn sein Fehler ist leichter zu heilen, weil sich seine Ueberzeugung ändern läßt. Der Selbstbeherrschungslose dagegen steht unter dem Gesetze jener Wahrheit, welche wir durch das bekannte Sprüchwort ausdrücken: „Wenn das Wasser erstickt, was soll man dann hinterher trinken?“ Denn wenn er vorher nicht gewußt hätte, was das sei, was er thut, so würde er, sobald man ihn überzeugt hätte (daß es schlecht sei), davon abgelassen haben. Nun aber weiß er sehr wohl, was das Rechte ist, und handelt doch anders. — 11. Endlich: wenn Selbstbeherrschungslosigkeit und Selbstbeherrschung bei allen Dingen stattfinden, wer ist dann der Sichselbstbeherrschende im absoluten Sinne? Denn kein Mensch vereinigt doch in sich alle Arten von Selbstbeherrschungslosigkeit. Und doch behaupten wir, daß gewissen Menschen die Bezeichnung selbstbeherrschend im absoluten Sinne zukomme.

Kap. 4. Bekk. 12. Diese und ähnliche sind also die Schwierigkeiten, die sich uns bei dieser Materie ergeben. Von ihnen werden wir die einen zu beseitigen haben, die andern stehen lassen müssen; denn die Auflösung einer Schwierigkeit ist zugleich Auffindung der Wahrheit.

Drittes Kapitel.

Die erste Frage also wird sein: hat der Unenthaltsame[1]) ein Wissen von seinem Thun oder nicht, und in welcher Weise hat er ein Wissen davon? Die zweite Frage wird lauten: welcher Art Gegenstände sind es, auf welche wir die Begriffe unenthaltsam und enthaltsam zu beziehen haben? ich meine, ob auf den ganzen Umfang von Lust und Schmerz oder auf gewisse besondere Arten von

---

[8]) Vgl. weiterhin Buch VIII, Kap. 8, §. 4.

[9]) Wenn es eben so viele Arten von beiden gibt, als es Gegenstände und Reize der Sinnlichkeit gibt. Garve.

[1]) Der Unenthaltsame aus Mangel an Selbstbeherrschung (ὁ ἀκρατής); sein Gegensatz ist der sich selbst in der Gewalt habende (ὁ ἐγκρατής) Enthaltsame. Die Uebersetzung wechselt mit den Ausdrücken ab.

beiden? und ferner, ob die Begriffe „enthaltsam" (sich selbst beherrschend und charakterfest [2]) eine und dieselben oder verschieden sind. An diese Frage werden sich ebenso noch andere, dieser Betrachtung verwandte Punkte knüpfen.

2. Der Schwerpunkt der Untersuchung ist in der Frage enthalten: liegt das Unterscheidende des Enthaltsamen und des Unenthaltsamen in den Gegenständen, worin sie sich zeigen, oder in der Art und Weise, wie sie handeln? Ich will sagen: wenn Jemand unenthaltsam oder enthaltsam heißt, heißt er so allein darum, weil er sich bei der und der Sache enthaltsam oder unenthaltsam benimmt? oder, weil er sich bei jeder Sache auf die und die Art benimmt? oder endlich, ist auch dies nicht richtig, sondern heißt er so, weil beides [3]) in Betracht kommt? Sodann kommt die Frage in Betracht, ob die Unenthaltsamkeit und die Enthaltsamkeit sich auf Alles bezieht oder nicht. Denn was den absolut Unenthaltsamen anlangt, so umfaßt der Bereich der Gegenstände, in denen er sich als solchen bezeigt, nicht alle möglichen Dinge, sondern nur eben die, in welchen sich der Zügellose als ein solcher zeigt; und zweitens ist sein Bezug auf die Gegenstände nicht ein absoluter — denn sonst würde Unenthaltsamkeit identisch sein mit Zügellosigkeit — sondern ein ganz besonders bestimmter. Denn der Eine (der Zügellose, Unmäßige) wird durch seinen Vorsatz zu seinem Thun geführt, weil er der Ansicht ist, man müsse immer dem nachgehen, was sich als Vergnügen augenblicklich darbiete; der Andere dagegen hat diese Ansicht zwar nicht, geht aber der sinnlichen Lust dennoch nach.

3. Was nun die von einigen Philosophen hierbei geltend gemachte Lösung betrifft: daß es nur eine subjektiv wahre Meinung, nicht wirkliches Wissen sei, gegen welche der Unenthaltsame sich verfehle, so macht diese Unterscheidungsweise keinen Unterschied. Denn auch unter denen, welche bloß eine subjektive Meinung haben, sind manche, die keinem Zweifel Raum geben, sondern die Sache ganz genau zu wissen vermeinen. — 4. Wenn also die schwache Ueber- Kap. 5. Bekk.

[2]) Griechisch καρτερικός, d. h. Einer, der Ausdauer besitzt. Ueber die Frage selbst s. Kap. 7, §. 1 dieses Buchs.

[3]) Gegenstand und Handlungsweise.

zeugung der Grund ist, weßwegen die bloß „Meinenden" dazu geführt werden, eher und leichter als die „Wissenden" gegen ihre Ansicht zu handeln, so wird zwischen Wissenschaft und Meinung kein Unterschied sein, weil es Leute gibt, die auf das, was sie „meinen", sich eben so fest verlassen, als andere auf das, was sie „wissen", wovon Heraklitos ein Beispiel gibt [4]).

5. Dagegen werden wir, — da der Begriff Wissen ein doppelter ist und wir ebensowohl von dem, welcher das Wissen besitzt, ohne es anzuwenden, als von dem, der es anwendet, in unserer Sprache sagen: er weiß, — einen Unterschied anzunehmen haben zwischen dem, der, im Besitze des Wissens, aber ohne gerade in dem Augenblicke sein Nachdenken durauf zu richten, das Böse und Unrechte thut, und zwischen dem, der es wissentlich und mit vollem Bewußtsein thut; denn dies letztere ist es, was für schrecklich und unbegreiflich gilt, aber nicht das erstere.

6. Ferner: da bei jedem praktischen Schlusse zwei Vordersätze in Betracht kommen, so ist es sehr wohl möglich, daß Jemand, obschon er die Wissenschaft von beiden in sich trägt, doch gegen diese seine Wissenschaft handelt, nämlich dadurch, daß er zwar bei dem allgemeinen Vordersatze seine Wissenschaft anwendet, aber nicht bei dem, der auf das Besondere geht, während es doch das Besondere ist, worauf es beim Handeln ankommt [5]). Aber auch bei dem All-

---

[4]) Schleiermacher in seiner Schrift über Heraklit p. 340 führt diese Aristotelische Stelle unter denen an, welche beweisen sollen, daß Aristoteles den Heraklit für einen Autodidakten gehalten habe. S. jedoch Lasalle, Heraklit I. S. 12 ff. 130 und S. 304. Was Aristoteles bei Heraklit vermißt, ist nach Lasalle „der Mangel vermittelnder Beweisführung". Heraklitos zeichnete unmittelbar und in positiver Form seine Gedanken auf, als verwirklicht in den Erscheinungen der Natur, ohne sie durch Gründe ausführlich zu beweisen. Dies war mit ein Grund seiner Dunkelheit. S. Lasalle S. 32 ff. Vgl. S. 304.

[5]) Der griechische Paraphrast gibt folgendes erklärende Beispiel: Jemand weiß, dies oder das ist schlecht, und das Schlechte darf man nicht thun, folglich darf ich dies und das nicht thun. Beide Vorstellungen sind also als Wissen in seiner Seele. Nun kommt aber eine Begierde, die ihn zu etwas Schlechtem hintreibt. Seine allgemeine Erkenntniß, daß man das Schlechte nicht thun darf, bleibt wirksam, und auch sein Wissen, daß dies, was er zu thun sich gedrungen fühlt, nicht gethan werden soll, ist noch in ihm, aber es ist nicht thätig, weil er von der Begierde verblendet ist.

gemeinen macht es einen Unterschied, ob dasselbe etwas von ihm (dem Menschen) selbst, oder von einer Sache aussagt; z. B. „Allen Menschen ist das Trockene heilsam“ und „dieser ist ein Mensch“, oder: „trocken ist das und das“. Hier kann nun der Fall vorkommen, daß Einer im speziellen Falle die Kenntniß, ob diese besondere Sache von jener Art (z. B. trocken) ist, entweder nicht besitzt, oder sein Wissen grade im Augenblicke nicht energisch präsent hat. In Gemäßheit dieser Beziehungen wird sich ein unermeßlicher Unterschied herausstellen, dessen Resultat ist, daß auf die eine Weise das „Wissen“ (und doch irren) durchaus nicht ungereimt ist, während es auf eine andere Weise unbegreiflich sein würde.

7. Endlich: außer den bisher von mir aufgezählten Bedeutungen des Ausdrucks, Wissen oder Wissenschaft haben, gibt es noch eine andere Weise, in welcher das Wissen dem Menschen innewohnt. Das Haben, aber nicht Anwenden des Wissens begründet nämlich den Unterschied des menschlichen Habitus (der ἕξις), dem zu Folge ein Mensch in gewisser Hinsicht sehr wohl das Wissen zugleich haben und nicht haben kann, wie das z. B. bei dem Menschen im Zustande des Schlafs, des Wahnsinns oder des Weinrausches der Fall ist. Nun aber, in solcher Verfassung befinden sich ja eben die Menschen, sobald sie unter der Herrschaft von Leidenschaften stehen! Denn Zornaufwallungen und fleischliche Liebesbegierden und manche ähnliche Leidenschaften verändern ganz offenbar die Disposition des Körpers, ja sie bringen in manchen Fällen sogar Zustände des Wahnsinns hervor. Es ist also klar, daß wir den Zustand der Unenthaltsamen dem Zustande jener ähnlich nennen müssen. — 8. Daß sie dabei aus ihrem Wissen heraus sehr vernünftige Reden führen können, beweist nichts; denn auch Menschen in jenen oben genannten Zuständen führen Sentenzen und Verse des Empedokles im Munde; und ABCSchüler reihen zwar Sätze an einander, wissen aber noch nicht, was dieselben bedeuten, denn diese müssen erst in ihnen selbst Fleisch und Blut werden, und dazu gehört Zeit. Man hat also das Reden der Menschen im Zustande der Selbstbeherrschungslosigkeit mit dem Reden der Schauspieler auf der Bühne gleichzustellen.

9. Man kann aber auch die Ursache (warum Jemand gegen

sein besseres Wissen unenthaltsam sein und das Schlechte thun kann) noch auf folgende; auf die Natur des Menschen basirte, Weise in Betracht nehmen; nämlich so: die „Meinung“ betrifft theils etwas Allgemeines, theils ist sie Meinung in Betreff auf dies und jenes Einzelne, das bereits von der Empfindung beherrscht wird [6]). Sobald nun aus beiden eine wird, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß im Bereiche der Theorie die Seele die Schlußfolgerung bejaht, und daß andererseits der Mensch im Bereiche des Praktischen die Schlußfolgerung in Handlung übersetzt. Z. B. wenn der allgemeine Satz lautet: „von allem Süßen muß man kosten“, und wenn andererseits im Besondern feststeht: „dies einzelne Ding da ist süß“, so ist die nothwendige Folge, daß ein Mensch, wenn er dazu im Stande ist und durch nichts daran verhindert wird, sofort den allgemeinen Satz in dem einzelnen Falle praktisch anwendet. — 10. Wenn nun also einem Menschen einerseits die allgemeine Meinung innewohnt, welche den Genuß verbietet, andererseits aber auch die, daß „alles Süße angenehm ist“, und daß „diese bestimmte Sache süß ist“ — welche letztere das spezifisch Wirksame ist —, und wenn dann zufällig Begierde über ihn kommt, so mag immerhin jene erste, das Allgemeine betreffende, Meinung ihm zurufen: du mußt dich davor hüten! Die Begierde reißt ihn doch fort; denn sie wirkt auf alle einzelnen Theile und setzt sie in Bewegung. Und so

---

[6]) Vergl. Aristoteles: von der Seele II, Kap. 5, vgl. Kap. 2. Biese I, S. 320 ff.

[7]) Biese II, 367 erklärt diese Stelle so: „Es kann bei der richtigen Erkenntniß des Allgemeinen das handelnde Subjekt mit derselben in Beziehung auf den besondern Fall in Widerspruch gerathen. Da die Handlung einen vollständigen Schlußsatz darstellt, so ist es möglich, daß der Untersatz zu dem Obersatz ἡ καθολόυ δόξα oder ὑπόληψις) in ein unrichtiges Verhältniß tritt und somit der Schlußsatz falsch wird. Z. B. kann nach einer allgemeinen Maxime das Süße als für die Gesundheit nachtheilig untersagt werden; für den einzelnen Fall tritt aber die Begierde ein und schiebt einen andern Obersatz unter, nämlich den, daß das Süße angenehm ist; und da nun der Bestimmungsgrund zur Handlung sowohl von der vernunftlosen, als auch von der vernünftigen Thätigkeit der Seele ausgehen kann, so entsteht hier ein Widerstreit. Der Unenthaltsame folgt der sinnlichen Begierde, und diese, nicht die Vorstellung (Meinung), ist das der richtigen Ueberlegung Widerstrebende“.

geschieht es, daß der Mensch in solchen Fällen gewissermaßen nach einem Räsonnement und nach einer Meinung (einem Grundsatze) unenthaltsam handelt, die der allgemeinen nicht an und für sich, sondern nur durch das Zusammentreffen zufälliger Umstände widerspricht. — 11. Denn die Begierde ist dann das der richtigen Vernunft [8]) und Ueberlegung Widerstreitende, nicht die Meinung. Darum können denn also auch die Thiere nicht „unenthaltsam" sein, weil sie keine allgemeine Vorstellung haben, sondern nur Phantasie und Gedächtniß für die Einzeldinge.

12. Fragte man aber: wie wird die Unwissenheit des Unenthaltsamen gehoben, und wie wird er wieder ein Wissender? so lautet die Antwort: es ist damit ganz wie bei dem Berauschten und bei dem Schlafenden, und hat bei der Unenthaltsamkeit durchaus keine eigenthümliche Bewandtniß; über das „wie" aber des Vorgangs mag man sich bei den Physiologen erkundigen.

13. Also: da der Untersatz eine Meinung über sinnlich Wahrnehmbares ist, und von ihm der Entschluß zum Handeln abhängt, so sind zwei Fälle möglich: entweder der Unenthaltsame hat diese Einsicht (die den Untersatz bildet) nicht, oder er hat sie bloß so, daß sein „Haben" nicht Wissen ist, sondern bloß ein Reden, wie der Trunkene, der die Sätze des Empedokles vorträgt [9]). Und weil diese „Meinung", die den Untersatz bildet, nicht eine allgemeine ist und also auch nicht in demselben Grade für wissenschaftlich gilt, wie die allgemeine, so scheint auch Sokrates mit seiner Behauptung Recht zu haben. Denn allerdings tritt die Unenthaltsamkeit nicht da auf, wo dem Menschen die eigentlich sogenannte und als solche geltende „Wissenschaft" noch zur Hand ist, und nicht diese wird durch die Leidenschaft auf Abwege gezogen, sondern nur die sinnliche Erkenntniß.

So viel über die Möglichkeit: ob der Mensch wissentlich oder nicht, und wie er wissentlich unenthaltsam sein könne.

---

[8]) Dem rechten Maße (ὀρθὸς λόγος) s. Biese II, S. 375.
[9]) S. oben §. 8.

Viertes Kapitel.

Kap. 6. Bekk. Jetzt haben wir die Fragen zu erörtern: ob es in der Wirklichkeit eine absolute Unenthaltsamkeit gibt, oder ob alle Arten derselben nur bedingt und partiell sind; und wenn es eine absolute gibt, in welcherlei Art von Dingen sie sich zeige?

Hier ist nun gleich von vornherein so viel einleuchtend, daß es Lust und Schmerz sind, in deren Bereiche sich die Enthaltsamen und Standhaften auf der einen und die Unenthaltsamen und Weichlichen auf der andern Seite bethätigen. — 2. Von den Dingen ferner, welche Lust verursachen, sind die einen nothwendige (zwingende), die andern solche, die zwar von unserer Wahl abhangen (und erwählenswerth sind), aber ein Uebermaß zulassen. Nothwendige nenne ich die körperlichen und verstehe darunter Essen und Trinken und das Bedürfniß des Liebesgenusses und sonstige dergleichen körperliche Dinge, mit denen es nach meiner frühern Auseinandersetzung [1]) die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit zu thun haben. Unter den nicht zwingenden, sondern an sich erwählenswerthen verstehe ich z. B. Sieg, Ehre, Reichthum und dergleichen Güter und Genüsse. Diejenigen, welche hierin das von der richtigen Vernunft vorgeschriebene Maß, das sie in sich tragen, überschreiten, nennen wir nicht „schlechthin unenthaltsam", sondern wir setzen da immer hinzu: unenthaltsam in Geldsachen, in Gewinn, in Ehre, in Zorn, absolut und schlechthin unenthaltsam aber nennen wir solche nicht, und scheiden sie damit von andern, denen wir sie nur als ähnlich bezeichnen. Es ist damit wie mit dem Namen jenes Siegers in den Olympischen Spielen, der Anthropos hieß; sein Name war zwar von der allgemeinen begrifflichen Bezeichnung nur um ein Geringes verschieden, aber er war doch verschieden [2]). Ein Beweis

---

[1]) S. oben III, Kap. 10.

[2]) Anthrōpos, mit langem ō, heißt auf Griechisch Mensch. Der Sieger in den Olympischen Spielen hieß nun ebenfalls Anthropos (vgl. Suidas s. v. Ἄνθρωπος. Tom. I, p. 214), aber wahrscheinlich wurde sein Name

(dafür, daß wir die Unenthaltsamkeit im absoluten Sinne von dem in einem besondern Bereiche Unenthaltsamen unterscheiden) liegt darin, daß die Unenthaltsamkeit im eigentlichen Sinn nicht nur als ein bloßer Fehler, sondern als Lasterhaftigkeit, sei es absolute oder partielle, getadelt wird, während Einer, der sich in Geldsachen, in Liebesgenuß u. s. w. nicht beherrschen kann, niemals lasterhaft heißt.

3. Die Sache ist die: wer in dem Gebiete jener körperlichen Genüsse, auf welche sich die Tugend der Mäßigkeit und das Laster der Unmäßigkeit beziehen, das Uebermaß des Genusses verfolgt, und ebenso übermäßig das Schmerzhafte, wie Hunger, Durst, Sonnenwärme, Kälte und alles, was den Tast- und Geschmackssinn betrifft, flieht, nicht in Folge seines eigenen freien Vorsatzes, sondern gegen denselben und gegen seine richtigere Einsicht, der heißt selstbeherrschungslos (unenthaltsam) schlechthin, ohne den Zusatz: „in Bezug auf das und das“, etwa in Bezug auf Zorn. — 4. Dafür spricht auch, daß die sprachliche Bezeichnung „Weichling“ sich nur auf diese sinnlichen Dinge bezieht, nie aber von solchen gebraucht wird, die dem Eigennutze, dem Ehrgeize, dem Zorne u. s. w. nicht widerstehen können. Dieser Umstand, nämlich daß beide es gewissermaßen mit denselben Reizungen der Lust und der Unlust zu thun haben, ist auch die Ursache, weßhalb wir die Ausdrücke „unenthaltsam“ und „unmäßig“, „enthaltsam“ und „mäßig“ häufig ohne Unterschied setzen, während uns dies auf jenem Gebiete nie passirt. Allerdings haben nun zwar der Unenthaltsame und der Unmäßige, sowie der Enthaltsame und der Mäßige es mit denselben Objekten zu thun, aber ihr Verhältniß dazu ist nicht dasselbe, sondern der Unterschied ist: die Einen handeln vorsätzlich, die Andern nicht. Wir könnten daher richtiger sagen: „unmäßig“ ist und heißt vielmehr der, der ohne eine ihn bestimmende sinnliche Begierde, oder doch nur in geringem Maße von Begierde getrieben, doch das Vergnügen übermäßig verfolgt und selbst kleine Schmerzen flieht, als derjenige, welcher eben dasselbe

mit kurzem ŏ gesprochen und geschrieben. Das Ganze ist ein vielleicht später eingeschalteter „Kathederwitz“ und bezieht sich auf einen, wie es scheint, zur Zeit, als Aristoteles diese Vorlesungen hielt, kürzlich vorgekommenen Vorfall. Dieser Anthropos bekam davon den Zunamen: „der olympische Sieger“.

von starker Begierde angetrieben thut. Denn, — kann man füglich fragen — was würde jener erst thun, wenn jugendlichheftige Begierde und sehr starkes Schmerzgefühl beim Mangel an den allernothwendigsten Lebensbedürfnissen über ihn käme?

5. Da nun von den Begierden und Genüssen nach unserer früheren Eintheilung die einen der Gattung nach gut und tugendhaft sind, — denn es gibt Genüsse, welche die Natur selbst zu suchen uns gebietet — andere das Gegentheil der ersteren, andere endlich, welche zwischen beiden mitten inne liegen, wie z. B. Vermögen, Gewinn, Sieg, Ehre: so ist zu bemerken, daß im Leben ein Mensch in Bezug auf alle diese guten oder in der Mitte zwischen Gut und Böse liegenden Begierden und Genüsse nicht deßhalb dem Tadel unterliegt, weil er ihnen überhaupt unterworfen ist, oder sie liebt und begehrt, sondern wenn dabei irgendwie ein Uebermaß stattfindet. Daher erleiden alle diejenigen Tadel, welche über das richtige Maß der Vernunft sich von Dingen beherrschen lassen, oder Dinge verfolgen, die von Natur schön und gut sind, z. B. die, welche über Gebühr auf Ehre oder auf Kinder und Eltern halten, obschon das lauter Dinge sind, die zu den Gütern gehören, und obschon die, welche darauf halten, gelobt werden; allein es gibt auch hier ein Zuviel, wenn Jemand, z. B. wie Niobe [3]), selbst die Götter zum Kampf herausforderte, oder wie jener Satyros, mit dem Zunamen Philopator, sich um seinen Vater hätte [4]), denn sein Benehmen galt doch für überaus verrückt. Als Lasterhaftigkeit ist allerdings aus dem oben angegebenen Grunde dergleichen keineswegs zu begreifen, weil die Objekte, um die es sich handelt, doch immer zu denen gehören, welche von Natur unsere Neigung für sie in Anspruch nehmen; allein das Zuviel darin ist und bleibt etwas Fehlerhaftes, was wir zu vermeiden haben.

---

[3]) Ueber die Sage von der Niobe, welche sich gegen Latona vermaß im Stolz auf ihre Kinder, s. Ad. Stahr, Torso I, S. 374 ff.

[4]) Anspielung auf eine nicht mehr bekannte Geschichte, die damals vielleicht in Aller Munde war. Einen Satyros, Tyrannen eines Landstrichs am Bosporus, der kurz vor Arist. Zeit lebte, erwähnt Diodor. v. Sicil. XIV, 93; vgl. 20, 22, 23 u. 26.

6. Ebensowenig ist „Unenthaltsamkeit" das hier passende Wort; denn die Unenthaltsamkeit ist nicht nur etwas, was wir vermeiden müssen, sondern sie ist auch zugleich etwas an und für sich Tadelhaftes. Weil aber die bei den obigen Fällen ins Spiel kommende Affektion des Gemüths eine gewisse Aehnlichkeit mit ihr [5]) hat, so braucht man im gemeinen Leben den Ausdruck Unenthaltsamkeit mit einem speziellen Zusatze des Gegenstandes, etwa so, wie man z. B. von Jemand sagt, daß er „ein schlechter Arzt", oder „ein schlechter Schauspieler" sei, ohne damit sagen zu wollen, daß er überhaupt ein schlechter Mensch sei.

Wie wir also in diesen Beispielen den Ausdruck „schlecht" nicht im absoluten Sinne brauchen, — weil ja das, was wir dem Menschen als Arzt oder Schauspieler vorwerfen, nicht Schlechtigkeit absolut ist, — sondern ihn nur wegen einer analogen Aehnlichkeit brauchen, grade so müssen wir auch annehmen, daß auch in jenem andern Falle Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit im eigentlichen Sinne, nur mit denselben Gegenständen zu thun haben, auf welche sich die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit beziehen, und was den Zorn anlangt, jene Bezeichnung der Aehnlichkeit wegen brauchen, und darum auch zu dem Worte „unenthaltsam" den Zusatz machen „im Zorne", wie wir von Unenthaltsamkeit in Betreff der Ehre oder des Gewinnes sprechen.

Fünftes Kapitel.

So wie wir gesehen haben, daß einige Dinge von Natur angenehm, und zwar theils absolut für alle Wesen, theils verschieden, je nach den verschiedenen Gattungen bei Thieren und Menschen, wieder andere dagegen nicht von Natur angenehm sind, sondern es nur sind theils durch Krankhaftigkeit des Organismus, theils durch Gewohnheiten, theils durch lasterhafte Naturanlagen: so kann man auch in jedem dieser einzelnen Fälle entsprechende habituelle Seelenzustände (Fertigkeiten) wahrnehmen. — 2. Ich meine hier die ver-

[5]) Nämlich mit der Unenthaltsamkeit und Selbstbeherrschungslosigkeit.

schiedenen Arten des Bestialen, wie man z. B. von einem menschlichen Wesen weiblichen Geschlechts[1]) erzählt, daß sie schwangeren Frauen den Leib aufzuschneiden und die Frucht zu verschlingen pflegte, oder Züge, wie man sie von gewissen wilden Völkerschaften am Pontos erzählt, die rohes Fleisch oder sogar Menschenfleisch zu essen lieben, oder wo die Väter einander ihre kleinen Kinder als Leckerbissen vorsetzen, oder wie das, was man von Phalaris erzählt[2]). — 3. Dieses sind nun rein thierische Bestialitäten. Andere unnatürliche Begierden und Gelüste dagegen kommen bei Einigen vor als Folge von Krankheiten oder auch von Geistesstörung, wie der Fall, wo Einer seine Mutter als Opfer schlachtet und ihr Fleisch aß, oder der Fall, wo ein Sklave die Leber seines Mitsklaven verzehrte. Andere Gelüste und Genüsse sind theils krampfhafter Art, theils Folge von übler Angewohnheit, wie z. B. das Haarausreißen und das Nägelkauen, oder auch das Kohlen- und Erde-essen; auch die Lust an männlicher Unzucht gehört hierher, denn sie ist theils Folge angeborner Naturneigung, theils entspringt sie aus Gewöhnung, wie z. B. bei solchen Individuen, die von ihrem Knabenalter an zu unnatürlicher Wollust gemißbraucht wurden[3]).

4. Diejenigen nun, bei welchen solche Neigungen natürliche Anlage sind, die kann Niemand „unenthaltsam" nennen, so wenig, wie man die Weiber darum schelten kann, daß sie nicht aktiv, sondern passiv sich dem Mann gegenüber verhalten; und ebenso ist es mit denen, welche durch Gewöhnung mit krankhaften Gelüsten behaftet sind. — 5. Solche Neigungen an sich zu haben, fällt außerhalb der Bestimmungen der sittlichen Schlechtigkeit, ebenso wie auch die thierisch-rohe Bestialität. Wenn Einer, der sie hat, sie beherrscht oder

[1]) Nach der mythischen Erzählung hieß sie Lamia, und war eine asiatische Königstochter. S. Diod. v. Sic. XX, Kap. 41, der die Fabel ausführlich erzählt.

[2]) Ueber Phalaris s. meine Anmerk. zu Aristot. Rhetorik II, Kap. 20. §. 5. Von den menschenfresserischen Völkerstämmen am Pontos spricht Aristot. auch in seiner Politik VIII, Kap. 3, §. 4, woselbst die Anmerkung zu unserer Uebersetzung S. 439 nachzulesen ist.

[3]) Ueber die Knabenliebe s. den Exkurs zu unserer Uebersetzung der Aristotel. Politik II, 7, 5. S. 460—461. Vgl. Problem. IV, 27.

von ihnen beherrscht wird, so ist das nicht Unenthaltsamkeit oder Unenthaltsamkeit schlechtweg im einfachen und eigentlichen Sinne, sondern man bezeichnet es nur so der Aehnlichkeit wegen, gleichwie man auch denjenigen, der sich von dieser oder jener Leidenschaftsaufwallung beherrschen läßt, nur als „unenthaltsam" mit dem Zusatze in der oder der Leidenschaft bezeichnet, aber nicht „unenthaltsam" schlechtweg nennen darf. — 6. Alle und jede übermäßige Dummheit, Furchtsamkeit, Zügellosigkeit oder Grausamkeit ist nämlich entweder rein bestialer Natur oder krankhaft; denn wer von Natur so geartet ist, daß er vor allem und jedem erschrickt, selbst bei dem Pfeifen einer Maus [4]), der hat eine thierische Furchtsamkeit, wogegen es einen Andern gab, der sich in Folge einer Krankheit vor Katzen fürchtete. Und was die Dummen betrifft, so gibt es Einige, die unvernünftig in Folge ihrer Natur sind und deren Leben bloß auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkt ist, und diese sind eben thierisch dumm, wie z. B. einige ferne Barbarenstämme [5]); die Dummheit Anderer dagegen rührt von Krankheiten her, wie z. B. bei den Epileptischen und bei den Gehirnkranken. — 7. Hier kann ein doppeltes vorkommen, entweder daß Einer eine solche krankhafte Begierde blos hat, sich aber nicht von ihr bewältigen läßt, wie wenn z. B. ein Phalaris der Begierde widerstünde, ein Kind zu verspeisen, oder unnatürliche Wollust zu üben; oder er kann sie nicht bloß haben, sondern auch von ihr bewältigt werden.

8. Also: wie der Ausdruck und Begriff Lasterhaftigkeit einmal absolute menschliche Schlechtigkeit bedeutet, ein andermal mit einem Zusatze die thierische oder krankhafte, aber nicht die absolute Schlechtigkeit bedeutet: ganz ebenso ist offenbar auch der Begriff und Ausdruck „Unenthaltsamkeit" ein doppelter, und bedeutet bald eine thierische, bald eine krankhafte; Unenthaltsamkeit im absoluten und eigentlichen Sinne dagegen ist allein diejenige, welche der menschlichen Unmäßigkeit oder Zügellosigkeit entspricht und mit ihr gleichen Wirkungskreis hat.

---

4) Vgl. Arist. Politik VII, Kap. 1. §. 2.

5) Vgl. Buch III, Kap. 7. §. 7. und Herodot IV, §. 46 und §. 173.

Kap. 7. Bekk. 9. Somit wäre denn bewiesen, daß Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit lediglich mit den Dingen zu thun haben, auf welche sich die Begriffe Unmäßigkeit und besonnene Mäßigung beziehen, und daß überall da, wo wir in einem andern Bereiche von Unenthaltsamkeit sprechen, eine andere Art von Unenthaltsamkeit gemeint und die Bezeichnung bloß eine metaphorische und nicht eine eigentliche ist.

Sechstes Kapitel.

Jetzt wollen wir entwickeln, daß die Unenthaltsamkeit oder Selbstbeherrschungslosigkeit, die sich auf den Zorn bezieht, auch minder schimpflich (d. i. sittlich häßlich) ist, als die, welche sich schlechthin auf die sinnlichen Begierden bezieht. Der Zorn nämlich scheint noch gewissermaßen in etwas ein Ohr für die Vernunft zu haben, nur daß er nicht richtig hört. Sowie die allzu eifrigen Diener, ehe sie den ganzen Befehl vollständig gehört haben, schon loslaufen und dann bei der Ausrichtung des Auftrags Fehler machen, oder wie die Hunde sofort losbellen, wenn es blos klopft, ohne zu beachten, ob es ein Freund ist, grade so verfährt der Zorn wegen seiner hitzigen und raschen Natur. Er hört zwar, aber er hört den Befehl (der Vernunft) nicht aus, sondern stürmt vorwärts zur Rache. Die Vernunft nämlich, oder auch bloß seine Einbildung, hatte ihm allerdings gesagt, das ihm Widerfahrene sei Beleidigung oder Mißachtung, er aber zieht daraus sofort bei sich den Schluß: „dagegen muß man sich wehren!“ und wüthet demgemäß sofort los. Der Begierde dagegen braucht [Verstand oder] die Sinneswahrnehmung bloß zu sagen: „dies oder das ist angenehm!“ und sofort eilt sie auf den Genuß los[1]). Also: der Zorn folgt noch in gewisser Weise der Vernunft[2]), aber die Begierde thut das nicht; mithin ist sie

---

[1]) Die eingeklammerten Worte (im griechischen Texte ὁ λόγος ἢ) sind entschieden zu streichen. S. Garve Th. II, 369. Es müßte denn sein, daß ὁ λόγος hier nicht „die Vernunft“, sondern nur die Rede, die Stimme, Meinung der Menschen bedeutete.

[2]) D. h. einem theilweise vernünftigen Räsonnement.

sittlich häßlicher. Denn derjenige, der sich vom Zorne bemeistern läßt, unterliegt in gewisser Weise der Vernunft, der Andere dagegen unterliegt der Begierde und nicht der Vernunft.

2. Ferner ist es verzeihlicher, wenn Einer den natürlichen Trieben [3]) folgt, da ja auch bei allen solchen Begierden, welche allen Menschen gemein, und so weit sie gemein sind, eher Verzeihung eintritt. Nun sind aber der Zorn und die Heftigkeit natürlicher, als diejenigen sinnlichen Begierden, die das Maß überschreiten und auf diese Dinge gehen, die keine nothwendigen Bedürfnisse sind. Diesen natürlichen Ursprung des Zornes hatte jener Mensch im Sinne, der darüber, daß er seinen Vater schlüge, sich also rechtfertigte: „hat er ja auch seinen Vater geschlagen", sagte er, „und dieser den Aeltervater"; und auf seinen Knaben zeigend, setzte er hinzu: „und der da wird mich schlagen, wenn er zum Mann erwachsen sein wird, denn es liegt uns im Blut". Dahin gehört auch das Geschichtchen von dem Manne, den sein Sohn gewaltsam zur Thüre hinausschleifte, und der dem Sohne zurief: „hier laß mich los, denn weiter, als bis hierher, habe ich meinen Vater auch nicht geschleift!" [4]).

3. Ferner vermehrt Heimtücke das Unrecht. Nun ist aber der Zornmüthige und überhaupt der Zorn nicht heimtückisch, sondern offen, wohl aber ist es die Begierde, wie es im Liede von der Aphrodite heißt:

„der Ränkespinnerin Kyprogeneia" — [5]),

und von ihrem Gürtel sagt Homer [6]):

— — „in dem Gürtel bewahrte sie jeglichen Zauber:
Liebreiz, schmachtendes Sehnen und Kosen und schmeichelnde Bitte
Wohnte darin, die selbst den Verstand des Verständigsten fortreißt!"

---

[3]) Ὄρεξις, das „Hinausstreben", der Trieb, s. Biese II, S. 25—26.

[4]) Aehnlich ist der Zug in einem deutschen Volksliede, das in Arnim's und Brentano's Sammlung, des Knaben Wunderhorn Th. II, S. 269 steht. Zell.

[5]) Vielleicht aus einem Liede der Sappho, bei welcher Aphrodite in einem Fragment: „Tochter Zeus', du Ränkespinnerin!" angeredet wird.

[6]) Iliad. XIV, 215—217. Aristoteles citirt im Texte nur die von mir unterstrichenen Worte.

Folglich, wenn und da diese Unenthaltsamkeit ungerechter ist, als die, welche sich im Zorne bethätigt, so ist sie auch sittlichhäßlicher, sie ist „Unenthaltsamkeit“ im eigentlichen Sinne, und in gewisser Weise Laster.

4. Ferner: von keinem Menschen kann gesagt werden, daß er einen andern aus Uebermuth kränke, wenn er selbst bei seinem Handeln und Empfinden schmerzhaft afficirt wird. Nun wird aber jeder, der aus Zorn handelt, bei seinem Thun schmerzlich afficirt, während dagegen der aus Uebermuth Handelnde es mit Lustempfindung thut. Wenn nun also die Dinge, welche am meisten mit Recht unsern Zorn erregen, auch die ungerechteren sind, so ist dies auch diejenige Unenthaltsamkeit, welche aus sinnlicher Begierde entspringt[7]); denn im Zorne findet beleidigender Uebermuth nicht statt.

5. Im Bisherigen ist also klar gemacht, daß die Unenthaltsamkeit, welche sich im Bereiche der Begierde zeigt, sittlich häßlicher ist, als die, welche sich im Bereiche des Zornes zeigt, und daß die Begriffe Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit sich auf die körperlichen Begierden und Lüste beziehen. Jetzt gilt es, die Unterschiede dieser letzteren aufzuzeigen. — 6. Wie nämlich zu Anfang gesagt ist[8]), sind sie theils sowohl der Art, als dem Grade nach natürliche und menschliche, theils thierisch-rohe, theils endlich Erzeugnisse von körperlichen Defekten oder von Krankheiten. Nur die erstgenannten sind solche, worauf sich die Tugend der Mäßigkeit und das Laster der Zügellosigkeit beziehen; darum nennen wir auch die Thiere weder „mäßig“, noch „zügellos“, außer wenn wir metaphorisch sprechen und in Fällen, wo überhaupt eine Thiergattung es der andern zuvorthut, in Wildheit, Geilheit oder Gefräßigkeit. Denn das Thier hat weder Vorsatz noch Ueberlegung, sondern es ist „nicht bei sich“, wie Menschen im rasenden Zustande nicht „bei sich sind“.

7. Thierische Rohheit ist daher ein geringeres Uebel als

---

[7]) Denn (setze man hinzu) sie veranlaßt übermüthiges Beleidigen anderer Menschen. Vgl. Rhetor. II, Kap. 2.

[8]) S. oben Kap. 4, §. 2 u. 7. Der Ausdruck „zu Anfang“ geht auf den Anfang der „heutigen“ Vorlesung. Denn die Aristotelischen Schriften [tr]agen durchaus den Charakter mündlicher Vorlesungen und Vorträge.

(menschliche) Lasterhaftigkeit, wenn sie gleich furchtbarer ist; denn in ihr ist nicht ein Edelstes und Bestes zu Grunde gegangen, wie bei dem (lasterhaften) Menschen, sondern sie besitzt ein solches gar nicht. Es ist derselbe Vergleich, wie wenn man ein Unbeseeltes mit einem Beseelten vergliche und fragte, welches von Beiden das Schlimmere sei? Denn die Schlechtigkeit dessen, was kein inneres Prinzip des Wirkens hat, ist immer die minder schädliche, der Verstand aber ist Prinzip. Es ist aber grade so, als wenn man die Ungerechtigkeit mit einem ungerechten Menschen in Vergleich stellte, das eine nämlich, wie das andere kann unter gewissen Gesichtspunkten das Schlimmere sein. Denn ein schlechter Mensch kann tausendfältig mehr Unheil anrichten, als ein wildes Thier [9]).

Siebentes Kapitel.

Was nun die Lust- und Schmerzempfindungen und die Begierden und Abstoßungen durch den Tast- und Geschmackssinn anlangt, die im Frühern [1]) als das Gebiet der Unmäßigkeit und der Mäßigkeit bezeichnet worden sind, so kann sich dabei der Mensch einestheils so verhalten, daß er selbst von solchen sich besiegen läßt, deren die meisten Menschen Herr werden, anderntheils aber kann er auch solche beherrschen, von denen die meisten Menschen sich beherrschen lassen. In dem einen Falle heißt er, wenn es sich um Lustempfindungen handelt, unenthaltsam, in dem andern enthaltsam; handelt es sich um Schmerzempfindungen, so heißt er in dem einen Fall weichlich, in dem andern standhaft. In der Mitte zwischen beiden liegt der Habitus der großen Masse der Menschen, nur daß sie im Fall eines Schwankens sich meist der schlechteren Seite zuneigen.

Kap. 8. Bekk.

---

[9]) Das „denn“ im letzten Satze bezieht sich auf den Anfang des Paragraphen. Der ganze Abschnitt des §. 7 ist etwas unklar, weil zwischen dem Hauptgedanken zu Anfange und seiner Begründung am Schlusse mit den Worten „denn ein schlechter Mensch — Thier“ mehrere Nebengedanken als Zwischensätze in nicht ganz korrekter Satzverbindung eingeschoben sind. Wir haben hier einen Beleg dafür, daß die Ethik nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnet worden ist.

[1]) Vgl. Buch III, Kap. 10, §. 8.

2. Wir haben ferner gesehen, daß einige Genüsse nothwendig sind, andere dagegen es nicht sind, daß ferner jene ersteren es nur bis zu einem gewissen Grade sind, ein Uebermaß in denselben aber nicht als durch die Nothwendigkeit berechtigt gelten kann; ferner: daß es sich eben so verhält mit den Begierden und mit den Schmerzempfindungen. Hieraus folgt, daß derjenige, der Genüssen nachhängt, welche an sich schon ein Uebermaß enthalten, oder der in Genüssen, die an sich erlaubt sind, bis zum Uebermaß geht, — wenn [2]) er dies vorsätzlich thut, so daß er dabei nur den Genuß allein zum Zwecke hat, nicht ihn als Mittel zu einem andern Zwecke betrachtet — ein Unmäßiger (Zügelloser) ist. Denn ein solcher Mensch kann sein Thun unmöglich bereuen; er ist also unheilbar, weil der Reuelose eben unheilbar ist. Sein Gegensatz ist der, welcher in der Unempfindlichkeit zu weit geht, und in der Mitte steht der Maßvolle. — Ebenso verhält es sich mit demjenigen, welcher jede Art körperlicher Unlust flieht, nicht weil er durch die Empfindung überwältigt wird, sondern aus bewußtem Grundsatze.

3. Was aber diejenigen betrifft, die nicht absichtlich und grundsätzlich so handeln, so zerfallen sie in zwei Klassen. Die eine läßt sich leiten von der Lust, für die andere ist der Bestimmungsgrund ihres Handelns die Scheu vor dem aus der Begierde resultirenden Schmerze. Zwischen diesen beiden und jenen vorigen ist also ein Unterschied. In Jedermanns Augen wird der für niedriger gelten, der ohne Antrieb der Begierde, oder doch nur in sehr geringem Grade von Begierde bewegt, etwas Schändliches begeht, als derjenige, welcher dasselbe aus leidenschaftlicher Begierde thut, und Jedermann hält einen Schlag, der mit kaltem Blute gegeben wird, für einen Beweis von größerem Uebelwollen, als einen Schlag, den Einer im Zorne gibt; denn (sagt man sich), was würde Jener erst thun, wenn er in Leidenschaft wäre? Darum ist der Unmäßige ein schlechterer Mensch, als der Unenthaltsame [3]).

---

[2]) Ich lese εἰ statt ἤ mit Zwinger, Giphanius und Berg.

[3]) Die hier im Texte folgenden Worte τῶν δὴ λεχθέντων bis ὁ δ' ἀκόλαστος [andere Handschr. haben ἀκρατής] halte ich für eine später in den Text gebrachte Randbemerkung irgend eines Lesers, worauf auch die ab-

4. Den Gegensatz zu dem Unenthaltsamen bildet der Enthaltsame, zu dem „Weichlichen" der „Standhafte". Die Standhaftigkeit nämlich besteht im Widerstandleisten, die Enthaltsamkeit im Herrwerden; Widerstehen und Herrwerden sind aber verschiedene Dinge, gerade so, wie auch Nichtunterliegen etwas Anderes ist, als Siegen; darum ist auch Enthaltsamkeit (Selbstbeherrschung) etwas Höheres, als Standhaftigkeit. — 5. Derjenige aber, welcher sich Dingen gegenüber schwach zeigt, gegen welche die große Masse der Menschen Widerstand leistet und zu leisten befähigt ist, der ist Weichling und Zärtling, denn auch die Verzärtelung ist eine Art Weichlichkeit; ein solcher Zärtling ist ein Mensch, der z. B. sein Gewand auf dem Boden schleifen läßt, um nur nicht die Beschwerde zu empfinden, die ihm das Aufheben desselben machen würde, und der, wenn er den Leidenden spielt, nicht unglücklich zu sein glaubt, während er doch wie ein Unglücklicher aussieht.

6. Aehnlich ist es mit der Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit. Es ist kein Grund zum Verwundern da, wenn Jemand von gewaltigen und übermäßigen Lust- oder Schmerzempfindungen überwältigt wird, sondern es ist vielmehr verzeihlich, vorausgesetzt, daß ein solcher eine Zeit lang Widerstand leistet, — (wie z. B. der von der Natter gebissene Philoktet des Dichters Theodektes[4]), oder der Kerkyon in der Alope des Dichters Karkinos[5]); ebenso verzeihen wir auch denen, welche nach langer Anstrengung Lachen zurückzuhalten, endlich in Gelächter ausbrechen, wie das z. B. dem Xenophantos passirte[6]); — wohl aber ist der ein Gegenstand unseres

---

weichenden Lesarten der Handschriften deuten. Der Sinn kann nur sein: „von den beiden oben (zu Anf. des §. 3) genannten Menschenklassen ist die Fehlerhaftigkeit der einen mehr eine Art von „Weichlichkeit", während ein Mensch, der der andern angehört, als „unmäßig" erscheint". Das μᾶλλον gehört zu beiden Worten.

[4]) Ueber diesen tragischen Lieblingsdichter des Aristoteles s. meine Anmerkung zur Uebersetzung der Aristotel. Rhetorik. Vgl. Cicero Tuscul. II, 7.

[5]) S. meine Anmerk. zur Uebersetzung von Aristoteles Poetik Kap. 16. §. 2. S. 135.

[6]) Anspielung auf einen damals bekannten Vorfall, dessen Held vielleicht der im Gefolge Alexanders des Großen befindliche Flötenvirtuose Xenophantos

Verwunderns und unseres Tadels, der sich von solchen Lust- oder Schmerzempfindungen, denen die große Masse der Menschen zu widerstehen befähigt ist, überwinden läßt, und ihnen zu widerstehen sich unfähig erweist, vorausgesetzt, daß nicht ein natürlicher Erbfehler, oder eine Krankheit daran Schuld ist, wie z. B. bei den Königen der Scythen [7]) die Weichlichkeit ein Erbfehler sein soll, oder wie das weibliche Geschlecht im Verhältniß zum männlichen geartet ist.

7. Gemeinhin wird auch der Kindisch-Ausgelassene als ein „Unmäßiger" angesehen; er ist aber vielmehr ein Weichling. Der Scherz ist nämlich Ausspannung, insofern er Erholung ist, und der Kindisch-Ausgelassene [8]) gehört zu denen, welche in dieser Beziehung das Maß überschreiten.

8. Was aber die Unenthaltsamkeit betrifft, so gibt es zwei Arten derselben; die eine ist Uebereilung, die andere Schwäche. Entweder nämlich haben solche Menschen vorher mit sich Rath gepflogen, bleiben aber nicht bei dem Resultate solcher Ueberlegung stehen, weil die Leidenschaft sie fortreißt, oder sie haben nicht vorher überlegt, und lassen sich deßhalb von der Leidenschaft leiten. Einige nämlich machen es wie die, welche sich vorher selbst kitzeln, um keinen Kitzel durch Berührung von einem Andern zu empfinden [9]): sie bemühen sich nämlich ebenso, sich die bevorstehenden Eindrücke schon im Voraus zu vergegenwärtigen, ihren Blick auf sie zu richten, sich selbst und ihr vernünftiges Urtheil schon vorher zu erwecken, und sichern sich so dagegen, der Leidenschaft [10]) zu unterliegen, mag die-

---

war, dessen Seneca (Ueber den Zorn II, 2) und Plutarch (vom Glücke Alexanders II, 2) und Leben des Demetrius (Kap. 53) gedenken). Wir wissen von dieser Tagesgeschichte nichts Weiteres.

7) Worin diese „Weichlichkeit" (μαλακία) der Scythenkönige bestanden haben soll, wissen wir nicht. Vielleicht spielt Aristot. an auf das, was Herodot I. 105 von einem krankhaften Erbfehler der Scythen erzählt.

8) D. h. ein Mensch, der aus Allem einen Scherz und ein Spiel macht.

9) Aristotel. Problem. XXV, 6: „Niemand kann sich selbst kitzeln. Warum? weil er vorher darauf gefaßt ist. Denn auch das Kitzeln durch einen Andern empfindet man in solchem Falle weniger".

10) Πάθος ist hier die leidenschaftliche Empfindung, der heftige Eindruck, den etwas hervorbringt.

selbe nun angenehm oder widerwärtig sein. Am meisten sind die sehr lebhaften und die melancholischen Temperamente der aus Uebereilung stammenden Unenthaltsamkeit unterworfen; denn die erstern warten wegen ihrer Schnelligkeit, die andern wegen ihrer Heftigkeit den Ausspruch ihrer Vernunft nicht ab, weil sie so geartet sind, daß sie immer ihrer Einbildungskraft nachfolgen.

Achtes Kapitel.

Der Zügellose ist, wie bereits bemerkt, der Reue nicht fähig, denn er verbleibt bei seinem Vorsatze; dagegen der Unenthaltsame ist durch die Bank der Reue zugänglich. Wenn wir daher im Vorhergehenden als möglich annahmen, daß es mit beiden einerlei Bewandtniß habe, so ergibt sich nunmehr, daß dem nicht also ist, sondern der eine ist unheilbar, der andere dagegen heilbar. Will man nämlich beide mit Krankheiten vergleichen, so ist die sittliche Schlechtigkeit[1]) der Wassersucht und Schwindsucht, die Unenthaltsamkeit dagegen den epileptischen Anfällen ähnlich; jene ist nämlich eine fortdauernde, diese eine nicht fortdauernde Verderbniß. Ja, überhaupt sind Unenthaltsamkeit und Schlechtigkeit der Art nach verschieden; denn die Schlechtigkeit weiß nicht von sich, die Unenthaltsamkeit dagegen weiß von sich.

Kap. 9. Bekk.

2. Von den aus Schwachheit Unenthaltsamen ferner sind die von Leidenschaft außer Fassung Gebrachten besser, als die, welche zwar Ueberlegung haben, aber derselben nicht treu bleiben. Denn diese letzteren lassen sich von einer geringeren Leidenschaft überwältigen, und zwar nicht ohne vorher überlegt zu haben, wie jene andern. Ein solcher Unenthaltsamer ist nämlich Menschen zu vergleichen, die schnell und von wenig Wein berauscht werden und überhaupt weniger vertragen können, als die Menschen durchschnittlich vertragen.

3. Also: daß die Unenthaltsamkeit nicht Lasterhaftigkeit ist, leuchtet ein. Allein in gewisser Hinsicht ist sie es vielleicht doch. Sie ist nämlich einestheils unvorsätzlich, anderntheils jedoch vorsätzlich.

[1]) Zu welcher die Zügellosigkeit gehört.

Man kann sagen, was die Handlungen anbetrifft, so ist es damit ähnlich, wie das Wort des Demodokos [2]) von den Milesiern lautet: „die Milesier sind zwar nicht unverständig, aber sie handeln wie die Unverständigen." So sind auch die Unenthaltsamen nicht grade ungerecht, aber sie handeln ungerecht.

4. Da nun der Eine ein Mensch von der Art ist, daß er nicht aus Ueberzeugtheit den übermäßigen und unvernünftigen sinnlichen Genüssen nachtrachtet, der Andere dagegen aus Ueberzeugtheit so handelt, und zwar aus einer Ueberzeugtheit, welche aus seiner innern sittlichen, auf das Verfolgen solcher Genüsse gerichteten Beschaffenheit entspringt: so folgt, daß der erstere leicht von seiner Art zu handeln abzubringen ist, der Letztere aber nicht. Tugend nämlich und Laster bewirken das Entgegengesetzte in Bezug auf das Prinzip: die Tugend erhält es, das Laster zerstört es; bei den Handlungen aber ist der Endzweck Prinzip, wie es in der Mathematik die Hypothesen [3]) sind. Offenbar ist es weder hier noch dort die Vernunft, welche uns die Prinzipien lehrt, sondern es ist immer eine, sei es angeborne, sei es angewöhnte Tugend, welche uns über das Prinzip richtig denken läßt. Wer so beschaffen ist, der also ist maßvoll; sein Gegensatz ist der Zügellose.

5. Nun gibt es aber eine Art von Menschen, die durch Leidenschaft außer sich gesetzt und zum Zuwiderhandeln gegen die richtige Vernunft gebracht wird. Einen solchen Menschen überwältigt die Leidenschaft zwar in so weit, daß er nicht der richtigen Vernunft gemäß handelt; aber so weit, daß sie ihn zu einem Menschen machte, der die Ueberzeugung hätte, daß man den oben erwähnten sinnlichen Lüsten ungezügelt nachtrachten müsse, überwältigt sie ihn nicht. Dieser ist der Unenthaltsame [4]), er ist ein besserer Mensch, als der Zügellose, und ebensowenig ist er ein nichtswürdiger

---

[2]) Ein griechischer Spruchdichter, Zeitgenosse des Hipponax und Phokylides, der uns nur noch durch einige ähnliche Epigramme bekannt ist. S. Pauly's Realencyclop. II, S. 951. und Duncker's Geschichte des Alterthums Th. IV, S. 141.

[3]) „Die unbewiesenen Grund- oder Lehrsätze. Garve.

[4]) Der Selbstbeherrschungslose (ὁ ἀκρατής.

Mensch schlechthin, denn das Beste, das Prinzip des Handelns, bleibt in einem solchen noch aufrecht. Ein anderer freilich ist sein Gegensatz, d. i. derjenige Mensch, der fest bei der Vorschrift der Vernunft beharrt und sich durch die Leidenschaft nicht außer sich bringen läßt. — Man sieht also hieraus, daß diese letztere Disposition die tugendhafte, jene erste die schlechte ist.

Neuntes Kapitel.

Kap. 10. Bekk.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der früher[1]) aufgeworfenen Fragen: ob nämlich der Sichselbstbeherrschende[2]) der ist, der bei jedem beliebigen, einmal gefaßten Vorsatze, oder nur der, welcher bei dem Richtigen fest verharrt? und ferner: ob der Selbstbeherrschungslose der ist, der jedem beliebigen Vorsatze und jeder beliebigen Vernunftüberzeugung nicht treu bleibt, oder ob der eine Ausnahme bildet, der bei einem falschen Urtheil und bei einem nicht richtigen Vorsatze nicht verharrt? Oder ist es vielleicht richtiger zu sagen: zufälliger- und erfahrungsmäßiger Weise kann es geschehen sein, daß der Eine bei jedem beliebigen Vorsatze, der Andere bei keinem verharrt, an und für sich dagegen ist der Sichselbstbeherrschende der, der bei der richtigen Vernunft und bei dem richtigen Vorsatze verharrt, der Selbstbeherrschungslose hingegen der, der dabei nicht verharrt. Die Sache ist nämlich die: wenn Jemand dieses Bestimmte aus dem und dem bestimmten Grunde sich vorsetzt oder verfolgt, so setzt er sich dies[3]) vor und verfolgt es an und für sich, jenes erstere aber nur per accidens. Das „an und für sich" aber ist das, was wir „absolut" nennen. Daraus folgt: es ist möglich, daß der Eine bei jedem beliebigen Vorsatze verharrt, der Andere jeden beliebigen Vorsatz aufgibt; absolut genommen aber ist der feste Charakter (der Sichselbstbeherrschende) nur der, der bei dem richtigen Vorsatze verharrt.

---

[1]) S. Kap. 2, §. 7.

[2]) Der Charakterstarke.

[3]) D. h. den Inhalt des bestimmten Grundes, das διὰ τοδί.

2. Nun gibt es aber auch Menschen, die bei ihrer einmal gefaßten Ansicht verharren, welche man Starrköpfe nennt, wie z. B. die schwer oder gar nicht zu Ueberzeugenden. Solche Menschen haben eine gewisse Aehnlichkeit mit dem festen Charakter, wie der Verschwender mit dem Freigebigen, der Verwegene mit dem Muthigen; aber sie sind doch vielfach von denselben verschieden. Der feste Charakter nämlich ist der, der sich durch Leidenschaft und Begierde nicht umstimmen läßt, während er vorkommenden Falls sich durch Vernunftgründe leicht bewegen läßt; der Andere dagegen läßt sich von der Vernunft nicht bewegen, während dagegen Leute seiner Art den Begierden zugänglich sind, und sich von den sinnlichen Lüsten hinreißen lassen. — 3. Starrköpfige Menschen sind aber die in eigenthümliche Meinungen Verrannten, die ungebildeten und rohen Menschen, und die Verranntheit in eigenthümliche Meinungen hinwiederum geht hervor aus den Empfindungen von Lust und Unlust. Sie haben nämlich ihre Freude daran, daß sie Sieger bleiben, wenn sie sich nicht eines Andern belehren lassen, und es macht ihnen einen unangenehmen Eindruck, wenn ihre als Gesetze aufgestellten Behauptungen sich als ungültig erweisen. Sie gleichen daher mehr dem Unenthaltsamen, als dem Enthaltsamen.

4. Es gibt aber auch Menschen, welche bei ihren Ansichten **nicht** verharren, ohne daß sie darum der Vorwurf der Charakterschwäche trifft, wie z. B. der Neoptolemos in Sophokles' Philoktet. Zwar ändert er seinen Vorsatz wegen eines Vergnügens [3], aber es ist ein edles. Denn Wahrheit zu reden erschien ihm als sittliche Pflicht, und nur Odysseus' Ueberredung hatte ihn dazu gebracht, zu lügen. Nicht Jeder nämlich, der um seines Vergnügens willen etwas thut, ist darum auch schon ein zügelloser oder ein sittlich schlechter oder ein unenthaltsamer Mensch, sondern nur derjenige, welcher etwas thut um eines moralisch verwerflichen Vergnügens halber.

Kap. 11. Bekk. 5. Nun gibt es aber auch eine menschliche Sinnesart, die so beschaffen ist, daß ihr Träger weniger Gefühl für die körperlichen

---

[3] D. h. um der Befriedigung willen, welche er empfand, indem er die ihn drückende Lüge aufgab und die Wahrheit sagte. Vgl. oben zu Kap. 2, §. 7 dieses Buchs.

Genüsse hat, als er sollte, und eben um dieser seiner Beschaffenheit willen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgt. Dieser also und der Unenthaltsame sind die Extreme, zwischen denen der Enthaltsame in der Mitte steht. Der Unenthaltsame nämlich beharrt nicht bei dem Vernunftgebot, weil er etwas zu viel hat, jener, weil er etwas zu wenig hat; der Enthaltsame dagegen beharrt und wird durch keins von beiden von seinem Standpunkte abgebracht. Nothwendig müssen nun aber, so gewiß die Enthaltsamkeit tugendhaft ist, die beiden ihr entgegengesetzten Dispositionen schlechte sein, als welche sie denn auch erscheinen. Allein weil die eine derselben nur bei wenigen Menschen und nur selten sichtbar auftritt, so nimmt man gewöhnlich an, daß, wie die Mäßigung nur einen Gegensatz in der Zügellosigkeit habe, so auch die Enthaltsamkeit nur die Unenthaltsamkeit zum Gegensatze habe.

6. Da aber die Sprache Vieles nach der Aehnlichkeit bezeichnet, so ist es auch gekommen, daß man der Aehnlichkeit wegen von einer Enthaltsamkeit des Mäßigen gesprochen hat. Der Enthaltsame nämlich ist ein Mensch, der nichts gegen seine Vernunft und um der sinnlichen Genüsse willen thut, und ein solcher ist eben auch der Maßvolle; nur ist der Unterschied der, daß dieser so handelt, weil er keine schlechten Begierden hat, während jener allerdings solche hat, sie aber zügelt, und ferner, daß der Maßvolle ein Mensch ist, der nie eine Lust empfindet, welche im Widerspruch stünde mit seiner Vernunft, während der Enthaltsame eine solche Lust allerdings empfindet, aber sich nicht von ihr hinreißen läßt.

7. Ebenso sind auch „der Unenthaltsame" und der „Zügellose" einander ähnlich und verwandt, obschon sie jeder etwas Verschiedenes sind. Das Gemeinsame ist, daß beide den heimlichen Genüssen nachtrachten, der Unterschied aber ist der, daß der Zügellose dabei sogar in seinem Recht zu sein glaubt, während der Unentsame dies nicht glaubt.

Zehntes Kapitel.

Es kann ferner ein und derselbe Mensch nicht zugleich klug und unenthaltsam sein; denn es ist bereits nachgewiesen worden [1]), daß der Kluge immer auch zugleich sittlich tugendhaft ist. — 2. Dazu kommt noch, daß die Klugheit eines Menschen nicht bloß im Wissen besteht, sondern auch darin, daß er die Fähigkeit hat, danach zu handeln, diese aber hat der Unenthaltsame eben nicht. Der Verschlagene [2]) hingegen kann gar wohl unenthaltsam sein, und dies eben ist der Grund, weßhalb kluge Menschen zuweilen trotzdem für unenthaltsam gelten, weil man nämlich auf den in den früheren Vorträgen angegebenen Unterschied zwischen Verschlagenheit und Klugheit nicht Rücksicht nimmt, und weil beide der Bezeichnung der Sprache nach verwandt, aber hinsichtlich der Absicht ihres Handelns verschieden sind.

3. Auch handelt ja der Unenthaltsame nicht wie Einer, der weiß und die Sache überlegend betrachtet, sondern wie Einer, der schläft oder in berauschtem Zustande ist. Er handelt ferner zwar freiwillig, — denn in gewisser Hinsicht handelt er wissentlich und weiß, was er, und warum er es thut — aber ein schlechter Mensch ist er darum noch nicht, denn seine Absicht ist gut. Er ist also nur ein Halbschlechter. Auch ist er kein Ungerechter, denn er hat keine böse Absicht, sondern die Schuld seiner Unenthaltsamkeit liegt daran, daß er entweder nicht die Kraft hat, bei dem, was er sich überlegt hat, standhaft zu verharren, oder daß er ein Melancholiker und somit überhaupt nicht zum Ueberlegen fähig ist. So kann man sagen: der Unenthaltsame ist einer Bürgerschaft zu vergleichen, die alle möglichen guten und nothwendigen Beschlüsse faßt und die besten Gesetze hat, sie aber nicht in Vollzug setzt, wie das Spottwort des Anaxandrides [3]) lautete:

---

[1]) Vgl. VII, 1, 7; 2, 5; VI, 12, §. 7—9.

[2]) S. oben VI, 12, §. 9. und daselbst die Anmerkung Nr. 5.

[3]) Ein komischer Dichter, Zeitgenosse des Aristoteles, über den Athenäus

So wollt's die Stadt, die nie sich kümmert um Gesetz!

Der Schlechte dagegen gleicht einer Bürgerschaft, die zwar ihre Gesetze in Anwendung bringt, aber deren Gesetze schlecht sind.

4. Mit Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit ist immer eine solche Disposition gemeint, welche über die allgemeine der großen Masse hinausgeht, ich will sagen: der Eine verharrt standhafter, der Andere minder standhaft bei seinem vernünftigen Vorsatze, als es die große Masse der Menschen vermag. Leichter heilbar unter den verschiedenen Arten von Unenthaltsamkeit ist die, welche in der Temperamentsheftigkeit ihren Grund hat, als die, wo die Menschen zwar richtige Entschlüsse fassen, aber nicht bei denselben beharren [4]), und leichter heilbar sind ferner die aus Angewohnheit Unenthaltsamen, als die, bei denen es Naturfehler ist. Denn Gewohnheit läßt sich leichter umwandeln, als Natur. Ja die Gewalt, welche die Gewohnheit hat, kommt eben nur daher, weil sie (die Gewohnheit) der Natur ähnlich ist, wie denn auch Euenos von ihr singt [5]):

Glaube mir, Freund, sie ist nichts als lange Uebung, und darum
Wird sie selber zuletzt zur Natur den sterblichen Menschen.

5. Hiermit ist nun entwickelt, was Enthaltsamkeit ist und was Unenthaltsamkeit, was Festigkeit und was Weichlichkeit, und wie sich diese Dispositionen zu einander verhalten.

---

uns Nachrichten aufbehalten hat. Der Spottvers, welchen Aristoteles hier anführt, scheint auf die Athener gemünzt gewesen zu sein.

[4]) Vgl. oben Kap. 7, §. 1. und §. 5—6.

[5]) Euënos aus Paros, der Aeltere, ein griechischer Spruchdichter, Zeitgenosse des Sokrates, dessen Aristoteles auch in der Metaphysik V, Kap. 5, §. 3. gedenkt. S. Ulrici, Geschichte der hellen. Dichtkunst II, S. 576. und Schwegler, Commentar zur Metaphysik des Aristot. S. 203.

Elftes Kapitel.

Kap. 12. Bekk. Wir kommen zu der Untersuchung über Lust und Schmerz. Sie ist Aufgabe des Philosophen, welcher die Wissenschaft vom Staate behandelt, denn dieser ist der Architekt [1]), welcher den Endzweck aufstellt, in Anbetracht dessen wir dies gut und jenes böse nennen. — 2. Ueberdieß gehört diese Untersuchung zu den nothwendigen Theilen der Ethik; denn wir haben oben [2]) die ethische Tugend und das ethische Laster in Beziehung gesetzt auf die verschiedenen Empfindungen von Lust und Schmerz, und von der Glückseligkeit sagt man ziemlich allgemein, sie sei mit Lust verbunden, weßhalb man denn auch die griechische Benennung des Glückseligen, welche makarios lautet, von dem Zeitworte sich freuen, welches griechisch chairein lautet, abgeleitet hat.

3. Nun sind einige Philosophen der Ansicht, daß überhaupt keine Art von Lust ein Gut sei, weder an und für sich, noch zufällig und beziehungsweise, denn Lust und Gut seien niemals dasselbe. Andere dagegen meinen, einige Lustempfindungen seien allerdings gut, die große Mehrzahl derselben aber sei schlecht. Dazu gesellt sich noch eine dritte Ansicht, welche dahin geht: wenn auch alle Lustempfindungen gut wären, so könne es doch darum noch immer unmöglich sein, daß Lustempfindung das Beste (das höchste Gut) sei.

4. Dafür, daß sie überhaupt gar kein Gut sei, dient als Grund, daß alle Lustempfindung ein durch die Sinne empfundenes Werden ist zu dem, was die Natur zu ihrer Ergänzung fordert [3]); nun aber sei kein Werden verwandt mit den Endzwecken, z. B. kein Baum mit dem Hause. Ferner führt man an: „der Mäßige vermeide alle Lüste", und „der Verständige trachte nach Schmerzlosigkeit, nicht nach Lustempfindung". Ferner: „die Lustgenüsse behindern die helle

[1]) S. die zweite Anmerkung zum ersten Kapitel des ersten Buchs.

[2]) S. II, Kap. 3, §. 1.

[3]) S. Biese II, S. 370. — Aristoteles bekämpft hier die Lehre Platon's. S. die Auslegung.

Einsicht, und zwar um so mehr, je stärker sie auf den Menschen wirken, wie z. B. die sinnliche Liebe; denn keiner, den sie in ihren Banden halte, vermöge in solchem Zustande irgend etwas richtig zu denken". Ferner sagen sie: „es gibt keine Kunst des Vergnügens, und doch sei jedes Gute ein Werk der Kunst". Und endlich: „Kinder und Thiere seien es, welche nach den Lustempfindungen strebten."

5. Für die Ansicht ferner, daß nicht alle gut seien, führt man als Beleg an, daß es auch schändliche und allgemein getadelte Lustempfindungen gebe, sowie auch schädliche, denn manche Lustgenüsse führten Krankheiten herbei. — Für die Ansicht endlich, daß die Lust nicht das höchste Gut sei, gilt als Grund, daß die Lust nicht erfüllter Zweck, sondern nur Werden sei. — Dies sind also etwa die herrschenden Ansichten.

Zwölftes Kapitel.

Allein daß aus alle dem noch nicht folgt, daß die Lust kein Gut, oder daß sie nicht das höchste Gut sei, wird sich aus Folgendem ergeben. Kap. 13. Bek.

Zuerst: da das Gute eine doppelte Auffassung zuläßt, — insofern es theils ein absolut Gutes, theils ein nur beziehungsweise für den oder jenen Gutes ist — so werden sich darnach auch die Naturen und die Dispositionen, also auch die verschiedenen Arten der Bewegung und des Werdens richten, und zwar werden die, welche für schlecht gelten, theils im absoluten Sinne schlecht sein, theils für gewisse Personen nicht, sondern für dieselben vielmehr erwählenswerth; wogegen es andere geben wird, welche auch nicht einmal für irgend eine bestimmte Person absolut gut sind, sondern nur irgend einmal und auf kurze Zeit, erwählenswerth aber gar nicht. Andere sind gar nicht einmal Genüsse, sondern haben davon nur den Anschein, nämlich alle die, welche in Begleitung eines Schmerzes und als ärztliche Kurmittel auftreten, wie z. B. die Lustempfindungen der Kranken.

2. Sodann: da das Gute theils Thätigkeit, theils Disposition ist, so sind alle einzelnen Bethätigungen, welche zur Konstituirung

der Disposition führen, nur beziehungsweise angenehm. Das Gute als Thätigkeit betrachtet hat es aber zu thun mit Stillung der Begierden, welche durch eine mangelhafte Disposition und Naturbeschaffenheit entstehen. Denn es gibt auch Genüsse, denen keine Unlustempfindung und keine Begierde vorangeht, wie z. B. die Genüsse, welche die reine philosophische Spekulation gibt, wobei unser natürlicher Mensch keinen Mangel empfindet.

Zur Bestätigung dieses Unterschiedes dient die Erfahrung, daß der Mensch nicht an einer und derselben Sache während und nach der Erfüllung und Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses Genuß empfindet, sondern nach der Befriedigung nur an den schlechthin angenehmen Dingen, während derselben dagegen selbst an solchen, die davon das Gegentheil sind. In dem letztern Falle genießt er z. B. selbst Saures und Bitteres mit Lust, Dinge, die weder seiner Natur, noch absolut angenehm sind, so daß sie also auch keine natürlichen oder allgemein lustgewährenden Genüsse sein können. Denn so, wie sich die angenehmen Dinge zu einander verhalten, so verhalten sich auch die von ihnen kommenden Genüsse.

3. Ferner: es ist keine Nothwendigkeit, daß irgend ein anderes besser sei, als die Lustempfindung, wie einige Philosophen sagen: der Endzweck stehe höher, als das Werden[1]); denn die Genüsse sind nicht im Werden, ja nicht einmal alle mit einem Werden verbunden, sondern es gibt auch solche, die Thätigkeiten und Endzweck sind. Auch kommen sie uns nicht von Dingen, welche werden, sondern davon, daß wir uns derselben bedienen. Ebenso ist auch nicht bei allen der Endzweck etwas Anderes, als sie selbst, sondern nur bei denen, die wir uns zur Befriedigung des Naturbedürfnisses zuführen. Darum ist es auch nicht richtig, die Lust „eine sinnlich wahrnehmbare Erzeugung" zu nennen, sondern es ist vielmehr zu sagen, sie sei Thätigkeit der naturgemäßen Disposition, und statt des Prädikats „sinnlich wahrnehmbar" muß man vielmehr setzen „ungehinderte".

---

[1]) „Der Schluß, daß das Vergnügen nicht das höchste Gut sein könne, weil das Vergnügen ein Werden, ein Erzeugen von etwas sei, der Ursprung, *das Werden eines Dinges* nie etwas so Gutes sein könne, als der Endzweck *und die Vollendung* desselben — dieser Schluß ist kein nothwendiger". Garve.

— Die Ansicht aber, daß die Lust eine Art von Werden (Erzeugung) sei, beruht darauf, daß man es als ein Gutes im eigentlichen Sinne ansieht, denn man meint, die Thätigkeit sei Werden (Erzeugung), allein sie ist etwas Anderes.

4. Was aber die Ansicht betrifft, daß die Lustgenüsse darum schlecht seien, weil gewisse Gegenstände derselben gesundheitsschädlich sind, so ist das ebenso, als wenn man sagen wollte: gewisse gesundheitfördernde Dinge seien schlecht, weil sie den Geldbeutel angreifen. In dieser Beziehung freilich sind beide schlecht, aber doch sind sie nicht deßwegen schlecht, denn selbst das philosophische Spekuliren greift bisweilen die Gesundheit an. — 5. Und doch ist weder der Klugheit, noch irgend einer andern Fertigkeit das respektive von ihnen kommende Vergnügen hinderlich, sondern nur die fremdartigen, denn die Genüsse, deren Quelle die Spekulation und das Lernen sind, werden uns vielmehr nur noch eifriger im Spekuliren und Lernen machen.

6. Was aber die Behauptung anlangt, daß es keine einzige Lust gebe, welche „Sache der Kunst" sei, so hat dies allerdings seine wohlbegründete Richtigkeit; es gibt nämlich auch keine Kunst irgend einer andern einzelnen Bethätigung einer Kraft, sondern nur einer Fähigkeit. Und doch nimmt man allgemein an, daß die Salbenbereitungskunst und die Kochkunst es mit dem Vergnügen zu thun haben [3]).

7. Was endlich die Behauptung [4]) betrifft, daß der Mäßige die Lust fliehe, und der Vernünftige eben nur nach einem Leben ohne Schmerzaffektion trachte [5]), während die Kinder und die Thiere be-

---

[2]) Ein heiterer „Kathederwitz" des Philosophen, der mit demselben auf seine bekannte schwächliche Gesundheit (s. Stahr Aristotelia Th. I, S. 161) anspielt.

[3]) Eine scherzhafte Wendung, die selbst jenes so eben als richtig Zugegebene wieder auf heitere Weise in Frage stellt durch den populären Hinweis auf die Kochkunst und andere sinnliche Genußkünste.

[4]) Es ist von derjenigen Begründung der Ansicht, daß die Lust kein Gut sei, die Rede, welche Aristoteles im elften Kapitel dieses Buchs §. 4—5 vorgetragen.

[5]) Dies ist Platons Ansicht im Dialog Philebus, wo dasjenige Leben

gierig nach der Lust streben, so erledigen sie sich alle durch eine einzige Bemerkung. Da wir nämlich bereits nachgewiesen haben, daß und wie alle Genüsse theils schlechthin gute, theils nicht gute sind, so sind es eben die Genüsse der letztern Art, denen die Thiere und die Kinder nachtrachten, wie sie es sind, vor denen der Vernünftige Ruhe haben will: nämlich die von Begierde und Unlust begleiteten sinnlichen (denn das sind sie) Genüsse, und besonders ihr jedesmaliges Uebermaß, das den Unmäßigen eben zum Unmäßigen macht. Aus diesem Grunde vermeidet der Vernünftige diese Art von Genüssen (aber nicht vermeidet er alle Genüsse überhaupt)[6]; denn es gibt auch Genüsse des Mäßigen.

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 4. Bekk. Jedenfalls aber stimmt alle Welt darin überein, daß der Schmerz ein Uebel und etwas sei, was der Mensch fliehen müsse. Denn theils ist er schlechthin ein Uebel, theils ist er es, insofern er uns irgendwie behindert. Nun ist aber doch dasjenige, was einem zu Fliehenden grade in der Beziehung, in welcher es ein solches und ein Uebel ist, entgegengesetzt ist, ein Gut. Folglich muß nothwendig die Lust eine Art von Gut sein. Die Art und Weise nämlich, wie Speusippos diese Schlußfolgerung zu entkräften pflegte, indem er sagte: der Gegensatz der Lust zum Schmerze sei der, wie das Größere dem Geringeren und dem Gleichen entgegengesetzt sei, ist keine glückliche; denn er würde sicherlich nicht die Behauptung aufrecht erhalten mögen, daß die Lust der Art nach unter den Gattungsbegriff des Bösen (Ueblen) falle[1].

---

als das höchste gilt, wo man weder von Lust, noch von Schmerz affizirt wird und sich ganz nur dem reinen Denken hingeben kann.

[6]) Das in ( ) Geschlossene ist ein nothwendiger Zusatz des Uebersetzers, den freilich die Zuhörer „des großen Wortsparers" entbehren konnten, aber nicht seine deutschen Leser.

[1]) Ueber Speusippos s. zu meiner Uebersetzung der Rhetorik des Aristot. III, Kap. 10, §. 7. — Das Räsonnement des Speusippos war, wie der griech. Paraphrast bemerkt, dies: „wie das Mehr und das Weniger im Gegensatz

2. Auch kann sehr wohl irgend eine Lust höchstes Gut sein, trotzdem, daß es gewisse Lüste gibt, welche schlecht sind, grade so gut, wie irgend eine Wissenschaft sehr wohl höchstes Gut sein kann, obschon es Wissenschaften[2]) gibt, die nichtig und schlecht sind. Ja, ich sollte fast meinen, es sei sogar nothwendig, daß, wenn es für jede Disposition ungehinderte Thätigkeiten gibt[3]), — möge nun die Thätigkeit aller insgesammt, oder nur einer derselben Glückseligkeit sein, sobald sie ungehindert ist — es eine wünschenswertheste geben müsse; diese aber ist die Lust. Mithin ist die Möglichkeit gegeben, daß eine bestimmte Lust das höchste Gut sein kann, obschon die Mehrzahl der Lüste zufällig absolut schlecht und nichtig sein sollten. Das ist denn auch der Grund, weßhalb die Menschen sämmtlich das glückselige Leben immer auch für ein lustvolles halten, und die Glückseligkeit immer mit der Lust verbinden, worin sie ganz folgerichtig verfahren. Denn keine Thätigkeit kann in ihrer Art vollkommen sein, wenn sie Hindernisse erfährt, die Glückseligkeit aber gehört unter die vollkommenen Dinge. Deßhalb bedarf der Glückselige als Zusatz der körperlichen Güter und der äußeren und der Zufallsgüter, damit ihm der Mangel derselben nicht hinderlich sei. — 3. Die Philosophen aber, die von einem Menschen, der auf dem Folterrade liegt und der von großen Unglücksschicksalen heimgesucht wird, doch behaupten, daß er glückselig sei, wenn er nur ein tugendhafter Mann sei, sind Leute, die entweder absichtlich oder unabsichtlich Nichtigkeiten sagen.

4. Allein weil das zufällige äußere Glück als Zusatz für die Glückseligkeit nöthig ist, so glauben manche Leute, zufälliges äußeres Glück sei dasselbe, was Glückseligkeit. Das ist aber keineswegs der

---

stehen zu dem Gleichen, so sei es auch im Bereiche der Ethik. Die Lust, wenn auch entgegengesetzt dem Schmerze, der ein Uebel sei, sei darum doch ebensowenig ein Gutes, als das Mehr dadurch, daß es dem Wenigen entgegengesetzt sei, zu einem Gleichen werde.

[2]) Nämlich Wissenschaften (ἐπιστῆμαι) im Sinne der griechischen Sprache, welche dies Wort auch für jede beliebige Kunstfertigkeit, für das „Sichverstehen auf eine Sache", z. B. auf Tanz, Salbenbereitung, Kochen u. dergl., braucht. Vgl. oben Kap. 12, §. 4.

[3]) „Worin aber das Vergnügen (die Lust) besteht". Garve.

Fall. Denn zufälliges äußeres Glück im Uebermaße ist sogar ein Hinderniß (zur Glückseligkeit), und ich möchte ein solches gar nicht mehr „Glück" nennen; denn dieser Name kommt ihm nur zu in Bezug darauf, daß es zur Glückseligkeit beiträgt.

5. Ja auch der Umstand, daß alle Wesen, Thiere wie Menschen, der Lust nachstreben, ist eine Art von Beweis dafür, daß sie in gewisser Hinsicht das höchste Gut ist. Heißt es ja auch [4]):

> Menschenrede vergeht nie ganz, wenn viele sie reden
> Unter dem Volk [auch sie ist selbst der Unsterblichen eine!]

6. Allein da es weder eine und dieselbe Naturanlage, noch eine und dieselbe Disposition ist, welche die beste ist, oder als solche gilt, so streben auch nicht Alle nach einer und derselben Lust, aber doch streben Alle nach Lust. Vielleicht indessen ist die Lust, der sie nachstreben, oder die sie nennen würden, wenn man sie fragte, gar nicht die, die sie meinen, sondern es ist eine und ebendieselbe. Denn das Göttliche lebt doch gewissermaßen von Natur in Allem. Nur haben die körperlichen Genüsse den Namen Lust vorzugsweise zugetheilt erhalten, weil die Menschen zumeist zu ihnen hin abschweifen, und alle an ihnen Theil haben. Weil also diese allein die allbekannten sind, so gelten sie in der Meinung der Menschen auch für die alleinigen.

7. Endlich liegt es auch zu Tage, daß, wenn Lust und (ungehemmte) Thätigkeit nicht etwas Gutes wären, der Glückselige nicht lustvoll (angenehm) leben können würde. Denn wozu hätte er die Lust nöthig, wenn sie nicht ein Gutes wäre? er könnte ja auch unlustvoll glückselig leben! Denn der Schmerz ist weder ein Uebel, noch ein Gutes, wenn es die Lust nicht auch ist. Warum also sollte ihn der Glückselige fliehen? Und doch ist ja offenbar das Leben des Tugendhaften nicht angenehm, wenn seine Thätigkeiten nicht mit Lust verbunden sind.

---

[4]) Hesiod „Werke und Tage" 763 ff. Das Wort „Vox populi vox Dei" hat hier seine Quelle.

Vierzehntes Kapitel.

Wir haben jetzt noch über die körperlichen Genüsse eine Betrachtung anzustellen in Bezug auf die Ansicht, daß einige Genüsse sehr wünschenswerth sind, wie z. B. die geistig edlen[1]), aber nicht die körperlichen und die unter den Begriff der Unmäßigkeit fallenden.

2. Hier entsteht nämlich die Frage: warum sind die entgegengesetzten, d. h. die Schmerzempfindungen, üble? Denn dem Ueblen ist doch das Gute entgegengesetzt. Oder sind die nothwendigen körperlichen Genüsse nur darum gut, weil auch das Nicht-Schlechte gut ist? Bei allen denjenigen Dispositionen und Bewegungen nämlich, bei denen ein Zuviel des Bessern nicht möglich ist, ist auch kein Zuviel der Lust möglich; überall hingegen, wo jenes, da ist auch dieses möglich. Nun ist aber im Gebiete der körperlichen Güter ein Zuviel möglich, und der Schlechte ist schlecht, weil er diesem Zuviel nachtrachtet, nicht weil er den körperlichen Genüssen, so weit sie nothwendige sind, nachtrachtet. Alle Menschen nämlich haben ihre Lust an guten Gerichten und Weinen und an Liebesgenuß, nur daß sie dabei nicht immer das gehörige Maß halten. Entgegengesetzt ist es mit dem Schmerz, denn hier flieht der Mensch nicht das Uebermaß, sondern den Schmerz überhaupt; der Schmerz ist nämlich nicht das dem Uebermaße Entgegengesetzte, außer für den, der dem Uebermaße nachtrachtet[2]).

3. Jedoch der Philosoph hat nicht bloß die Pflicht, die Wahrheit aufzuzeigen, sondern auch die Ursache des Irrthums darzuthun. Dadurch wird nämlich die Ueberzeugung verstärkt; denn wenn der Grund klar gemacht wird, weßhalb etwas als richtig und wahr

Kap. 15. Bekk.

---

[1]) Aristoteles sagt „die schönen", was Aspasius erklärt: „die aus der Bethätigung der Tugend entspringenden".

[2]) D. h. Niemand empfindet Schmerz, wenn und weil er ein Uebermaß von Lust entbehrt, außer eben der Unmäßige, der Zügellose. Sein Schmerz ist aber kein wahrer, sondern ein guter, denn er ist der Gegensatz zu einer Lust, welche übel ist.

erscheint, was nicht wahr ist, so wird für das Wahre eine stärkere Ueberzeugung gewonnen. Wir müssen also die Frage beantworten: woher kommt es, daß die körperlichen Genüsse als die wünschenswertheren erscheinen?

4. Erstens also offenbar deßhalb, weil jede Lust immer die ihr entsprechende Unlust vertreibt. Und ferner, weil diese Unlust oft übermäßig stark ist, so trachten die Menschen, als nach einem Heilmittel, auch nach dem Uebermaße der entsprechenden Lust und überhaupt nach der körperlichen. Solche Kuren sind immer heftig, — weßhalb auch mit Heftigkeit ihnen nachgetrachtet wird, — weil es den Menschen erscheint, daß nur das Gegentheil ihnen helfen könne. — Für nicht-gut ferner gilt in den Augen gewisser Philosophen die Lust aus eben diesen zwei angeführten Gründen: einmal weil gewisse Lustempfindungen nur Folgen und Bethätigungen einer schlechten Natur sind, die entweder von Geburt an schlecht ist, wie beim Thiere, oder durch Gewohnheit, wie bei den schlechten Menschen. Sodann, weil andere Lustempfindungen bloße Heilkuren sind, Heilkuren aber einen Mangel voraussetzen, und weil eine vollkommene Natur haben doch besser ist, als erst ausgefüllt werden, jene Lustempfindungen aber nur einen Uebergang zur Erfüllung bilden, also nur relativ und zufällig gut sind.

5. Dazu kommt noch, daß die körperlichen Lüste, weil sie heftig sind, von Solchen eifrig gesucht werden, die nicht im Stande sind, an andern Freude zu haben. Solche Menschen bereiten sich daher selbst gewisse Reizmittel ihres Genußdurstes. Sind diese unschädlich, so mag man es nicht gerade schelten; sind es aber schädliche, so ist es tadelnswerth. Solche Menschen haben nämlich einerseits nichts Anderes, woran sie sich freuen, und andererseits ist ein Zustand, der weder Lust noch Schmerz ist, für viele Menschen ihrer individuellen Natur nach schon so gut wie Schmerz. Denn jedes lebende Geschöpf hat immer etwas zu leiden, wie dies ja auch die Physio-

---

[5]) „Man geht darin aus dem Grunde zu weit, weil man sich nur so weit als möglich von dem unangenehmen (schmerzvollen) Zustande entfernen will". Garve.

logen [4]) bezeugen, welche behaupten, das Sehen und das Hören sei schmerzhaft, nur daß wir daran gewöhnt sind, wie sie sagen.

6. Gleicherweise ist der Mensch in der Jugend, wegen des (unruhigen) Wachsthums, in einer Disposition, wie die der Zecher [6]), und ist die Jugend selbst ein Genuß. Die melancholischen Naturen andererseits haben beständig das Bedürfniß eines Heilmittels, denn ihr Körper empfindet seiner Mischung wegen ein fortwährendes Nagen, und befindet sich immer im Zustande eines heftigen Begehrens. Nun aber ist es die Lust, welche den Schmerz vertreibt, sowohl die dem speziellen Schmerze entgegengesetzte, als überhaupt jede beliebige, wenn sie nur stark ist, und darum werden solche Menschen unmäßig und schlecht.

7. Die Lustgenüsse dagegen, welche keine Schmerzempfindungen zur Voraussetzung haben, sind auch keines Uebermaßes fähig. Dies sind die Genüsse, deren Gegenstand das von Natur Angenehme, nicht das nur relativ und zufällig Angenehme ist. Ich nenne zufällig angenehm alles das, was nur als Heilmittel dient; weil nämlich der Leidende, indem der gesundbleibende Theil seines Körpers irgend eine Thätigkeit übt, dadurch per accidens zur Heilung gelangt, deßwegen erscheint es als angenehm [6]). — 8. Natürlich-angenehm dagegen nenne ich alle die Dinge, welche handelnde Thätigkeit einer solchen [7]) Natur hervorbringen. Allein es gibt kein einziges Angenehme, was immer und überall für uns ein solches wäre, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern in ihr auch noch etwas „Anderes“ [8]) enthalten ist, was den Grund der Zerstörbarkeit unseres

---

[4]) Hippokrates, im zweiten Buche von der Diät, und Aristoteles selbst, im zweiten Buche von der Seele. — Giphanius.

[5]) Deren Durst sich durch den Weingenuß nur immer steigert. Vergl. Arist. Problem. XXX, Kap. 1.

[6]) Ein tiefer Blick in das Wesen der Medizin, wie er von Aristoteles, der, als Sohn eines berühmten Arztes, selbst lange ärztliche Praxis trieb. (Man sehe die Anmerk. zu III, Kap. 4, §. 4. u. D. Bernay's Schrift über Aristotel. Poetik S. 193) zu erwarten war. Vgl. X, Kap. 3, §. 8; X, Kap. 9, §. 16.

[7]) D. einer gesunden, erfüllten Natur.

[8]) Das Platonische ἕτερον.

physischen Wesens bildet. Die Folge dieser Verschiedenartigkeit unserer Elemente ist, daß, während eines derselben irgendwie thätig ist, diese Thätigkeit dem andern Elemente zuwider sein kann, während, sobald das richtig ausgleichende Verhältniß stattfindet, die Thätigkeit weder unangenehm, noch angenehm dünkt [9]). Denn wäre die Natur irgend eines Menschen einfach, so würde immer eine und dieselbe Thätigkeit die angenehmste sein. Darum genießt die Gottheit ewig immer nur ein und ein einfaches Vergnügen. Denn es gibt nicht nur eine Thätigkeit der Bewegung (d. i. der Veränderlichkeit), sondern auch der Unveränderlichkeit, und das Wesen der Lust besteht vielmehr in der Ruhe, als in der Bewegung. Wenn aber nach dem Dichter [10]) „Veränderung das Allersüßeste ist", so ist daran eine gewisse Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit der Menschennatur schuld; denn wie der leichtveränderliche Mensch der schlechte ist, so auch die Natur, welche veränderungsbedürftig ist, denn sie ist nicht einfach und nicht wie sie sein soll.

Somit hätten wir denn von Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, und von Lust und Schmerz gesagt, was jegliches sei, und wie sie theils gut, theils böse sind. Es bleibt uns jetzt noch von der Freundschaft zu reden.

---

9) D. h. nach der Erklärung des griechischen Paraphrasten: „wenn während der Beflissenheit für die Tugend der Körper des Menschen der Seele Folge leistet, so hat der Körper daran freilich keinen Genuß, weil es nicht fühlbare Sensationen sind, aber er ist doch schmerzlos.

10) Es ist Euripides gemeint, der in seiner Tragödie Orestes V. 228 Pors. sagt:

— Veränderung ist vor Allem süß!

Denselben Ausspruch citirt Aristoteles auch in seiner Rhetorik I, Kap. 11. §. 20.

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Im Anschluß an das Vorhergehende haben wir jetzt von der Freundschaft zu handeln; denn sie ist gewissermaßen eine Tugend [1], oder doch mit Tugend eng verbunden. Dazu auch ein im höchsten Grade nothwendiges Bedürfniß für das menschliche Leben; denn ein Leben ohne Freunde möchte sich gewiß kein Mensch wünschen, wenn er auch alle andern Lebensgüter sämmtlich besäße [2]. Gilt es doch sogar als ausgemacht, daß den im Besitze von Reichthum, hohen Stellen und Herrschermacht Befindlichen Freunde am meisten von Nöthen sind. Denn was helfen ihnen solche äußerliche Glücksumstände, wenn ihnen die Möglichkeit genommen ist, jenes Wohlthun

[1] Der griechische Ausdruck für „Freundschaft" wird hier von Aristoteles in doppelter Bedeutung genommen, einmal nämlich in dem Sinne, in welchem er die Disposition des Menschen bezeichnet, zu Folge deren derselbe geneigt und fähig ist, Freund zu sein. In dieser Bedeutung ist die „Freundschaft", *φιλία*, eine Tugend, d. h. ein Mittelmaß zwischen zwei Extremen, der Schmeichelei und der Morosität (s. Ethic. Nic. II, Kap. 7, §. 13; Eudm. II, 3). Zweitens aber bedeutet *φιλία* dasselbe, was unser Wort „Freundschaft", d. h. das aus solcher Beschaffenheit hervorgehende Verhältniß zweier Menschen; und dieses ist es, von dem gesagt wird, daß es mit Tugend eng verbunden sei, nicht ohne Tugend bestehen könne. Dies sah schon Riccobonus. Aristoteles selbst aber sagt uns im 6. Kapitel des IV. Buchs, daß die Sprache eigentlich für die Bezeichnung des ersteren Begriffs kein Wort hat, und *φιλία* nur das am meisten passende sei.

[2] S. Buch IX, Kap. 9, §. 3.

zu üben, welches doch vorzugsweise und am lobenswürdigsten gegen Freunde bewiesen wird? Und dann: wie könnte solche glückliche Lage wohl ohne Freunde behütet und bewahrt werden? Denn „je größer das Glück, desto größer die Gefahren, die es bedrohen“ [3]). — 2. Andererseits, in Armuth und in sonstigen Mißgeschicken [4]) gelten die Freunde für die einzige Zuflucht. Sind wir jung, so helfen sie dazu, uns vor Fehltritten zu bewahren; sind wir alt, so sind sie uns zur Pflege und zur Aushülfe da, wo uns unsere Kraft zu unserem Thun verläßt, eine Unterstützung, während sie uns in der Blüthe unserer Kraft Helfer zu schönen Thaten sind (nach dem Ausspruche des Dichters):

Gehn zwei Männer gesellt — [5])

Denn vereint ist man sowohl zum Erkennen, als zum Handeln befähigter.

3. Ja es scheint, die Natur selbst hat sie uns eingepflanzt in dem Verhältnisse des Erzeugers gegen das Erzeugte und des Erzeugten gegen den Erzeuger, und zwar nicht allein bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Thieren. Sie hat

---

[3]) So wie Horaz singt: Oden II, 10, V. 9—12.

Wilder wird vom Wind die erhabne Pinie
Angebraust; hochragende Thürme fallen
Schwerern Sturzes —.

[4]) Goethe, Iphigenie IV, 1:

„Denken die Himmlischen
Einem der Erdgebornen
Viele Verwirrungen zu.
— — — — —
Dann erziehen sie ihm,
Daß in der Stunde der Noth
Auch die Hülfe bereit sei,
Einen ruhigen Freund!“

[5]) Homer, Ilias X, 224 ff. wünscht sich Diomedes einen Begleiter zu seinem Unternehmen mit den Worten:

Gehn zwei Männer gesellt, merkt Einer ja mehr als der Andre,
Wie man die Sache gewinnt. Hat Einer allein auch wohl Einsicht,
Ist doch langsamer stets sein Sinn und beschränkter die Vorsicht.

diesen Trieb allen gemeinsam lebenden Thieren gegen einander gegeben, und vorzugsweise den Menschen, daher denn auch schon der Name Menschenfreund ein Lob ist. Auch kann man bei Gelegenheit von Irrsalen in der Freude gar wohl sehen, wie nah verwandt der Mensch dem Menschen ist, und wie lieb.

4. Freundschaft scheint ferner das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält [6]), wie denn auch die Gesetzgeber mehr auf sie, als auf die Gerechtigkeit ihr Augenmerk richten [7]). Denn die Eintracht (der Bürger unter einander) ist eine Art von Freundschaft, und diese Eintracht vor allen Dingen ist es, welche sie zu bewirken streben, während sie die Zwietracht, die da Feindschaft ist, zu verbannen suchen. Auch bedarf es ja in der That, wenn die Bürger **Freunde** sind, der Gerechtigkeit nicht, Menschen aber, welche gegen einander gerecht sind, haben doch außerdem noch Freundschaft nöthig, und die höchste Gerechtigkeit ist freundschaftlicher Natur [8]).

5. Aber sie ist nicht nur etwas Nothwendiges, sondern auch etwas Schönes. Denn „Freund seiner Freunde" zu heißen, gilt für ein Lob, und Vielbefreundetheit [9]) für eins der schönen Dinge [10]), und in mancher Leute Augen sind Freunde und tugendhafte Männer identisch.

6. Es herrscht jedoch über die Freundschaft in nicht wenigen Punkten eine große Meinungsverschiedenheit.

Kap. 2 Bekk.

Einige nämlich definiren dieselbe als eine gewisse Gleichheit und behaupten, Freunde seien die Gleichen [11]). Daher heiße es denn

---

6) Man vergleiche Aristot. Politik II, Kap. 1, §. 16.

7) Aehnlich Platon im **Staate** I, p. 351 d.

8) Vgl. oben Buch V, Kap. 10. §. 2. — Die „höchste Gerechtigkeit" ist hier die mit dem Gesetze der Billigkeit identische. Jacobi Woldemar II, S. 224: „Freunden darf die Gerechtigkeit nicht erst erst befohlen werden, **aber Leute, die gegen einander gerecht sein sollen, bedürfen der Freundschaft.**"

9) Diese Eigenschaft (sagt Aristoteles an einem andern Orte) besitzt vorzugsweise die Jugend. S. **Rhetorik** II, Kap. 12, §. 13.

10) V. Arist. Rhetorik I, Kap. 5, §. 16; und unten Kap. 10.

11) Anspielung auf Platon und ältere Philosophen. S. Platon: Lysis p. 214 B.

auch: „Gleich und Gleich“ [12]), und „Dohle zur Dohle“, und was dergleichen Sprichwörter mehr sind. — Andere dagegen sagen umgekehrt, alle solche seien untereinander, wie „ein Töpfer gegen den andern“, und suchen diese ihre Ansicht überaus tief und naturwissenschaftlich zu begründen; so Euripides, wenn er singt: „Es sehne sich nach Regen ausgedörrtes Erdreich; es sehne sich der hehre Himmel, wenn er regenschwer, zur Erd' herabzusinken“ [13]); und Herakleitos: „das sich Entgegenstrebende ist das sich Einigende,“ und „aus dem sich Unterscheidenden und Entzweienden“ entstehe „die schönste Harmonie“, und „auf dem Wege des Streits entstehe Alles“ [14]). — Diesem gegenüber stehen nun wieder Andere, an ihrer Spitze Empedokles [15]), mit der Behauptung: das Gleiche strebe nach dem Gleichen.

7. Was nun die naturwissenschaftlichen Seiten dieser Fragen betrifft, so lassen wir dieselben fallen — denn sie gehören nicht in die gegenwärtige Betrachtung. Wir wollen vielmehr das den Menschen Angehende und das, was auf sittliche Charaktereigenschaften und Leidenschaften in Bezug steht, zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, wie z. B. die Frage: ob Freundschaft unter allen Individuen möglich? Oder ob es unmöglich ist, daß schlechte Menschen Freunde sein können? und ob es nur eine Art von Freundschaft gibt, oder mehrere? Denn die, welche deßhalb nur eine annehmen, weil bei der Freundschaft ein Zuviel und ein Zuwenig stattfinde, stützen sich auf einen unzulänglichen Beweisgrund. Denn auch das

---

[12]) Aelteste Quelle dieses Sprichworts ist Homer Odyss. XVII, 218. S. Arist. Rhetorik I, Kap. 11. Vgl. Zell, Ferienschriften I, S. 106.

[13]) Ein Bruchstück aus Euripides' verlorner Tragödie Oedipus, das Athenaios und Stobaios vollständiger mittheilen. S. Zell zu unserer Stelle, und Valckenaer Diatribe de Eurip. fragm. Kap. IV, p. 51.

[14]) Man sehe Lasalle's Herakleitos der Dunkle Th. I, S. 90 u. 114 ff. Th. II, S. 257—257.

[15]) Philosoph aus Agrigent, um 440 vor Chr. Ueber seine Lehre s. Arist. Metaphys. I, Kap. 4. und das. Schwegler's Commentar S. 38, 39. Sein Werk war in epischer Form geschrieben.

der Art nach Verschiedene nimmt ein Zuviel und ein Zuwenig an, wovon im Früheren geredet worden ist[16]).

Zweites Kapitel.

Ueber jene Meinungsverschiedenheiten dürfte man indeß leicht ins Klare kommen, sobald nur erst erkannt ist, was das Liebenswerthe[1]) sei. Denn man nimmt allgemein an, daß nicht Alles ein Gegenstand der Freundschaft werden könne, sondern nur das Liebenswerthe, dies aber sei entweder gut, oder angenehm, oder nützlich. Nun ist doch wohl „nützlich" das, wodurch uns ein Gutes oder eine Annehmlichkeit zu Theil wird; somit wären denn also das Gute und das Angenehme liebenswerthe Dinge in letzter Instanz[2]).

2. Jetzt fragt es sich: lieben die Menschen das an sich Gute oder das für sie Gute? Denn beides steht zuweilen mit einander in Widerstreit; und ähnlich verhält sich's auch mit dem Angenehmen. Nun gilt es aber für erfahrungsgemäß, daß jedweder eben das für ihn Gute liebt, und daß allerdings, absolut genommen, zwar das an sich Gute liebenswerth ist, subjektiv aber nur das, was für das einzelne Subjekt ein Gutes ist. Und ferner liebt jeder Einzelne nicht das, was für ihn wirklich ein Gutes ist, sondern was ihm als solches erscheint. Doch soll dies keinen Unterschied machen; denn es wird dann auch das Liebenswerthe eben nur ein so Erscheinendes sein.

3. Da es nun also drei Dinge sind, um derentwillen die Menschen etwas lieben, so bemerke ich zuvörderst, daß bei der Neigung, die man für leblose Dinge empfindet, der Ausdruck „Freundschaft"

---

16) Man sehe II, Kap. 7, §. 13. Das „Mittelmaß" (μέσον) ist nämlich nicht immer, und nicht in jeder Beziehung nur eines. S. II, Kap. 6, §. 5.

1) Das, was Freundschaft zu erwecken fähig ist. Garve. Τὸ φιλητὸν ist dasjenige, was seiner Natur nach die Neigung des Menschen erregen muß. Magna Moral. p. 1208 B. Bekk.

2) Aristoteles sagt: „als Endzweck" (ὡς τέλη).

nicht passend ist[3]); denn hier findet keine Gegenliebe statt, und ebensowenig ein Wollen des für sie Guten; denn es wäre doch wohl lächerlich, z. B. dem Weine, den man liebt, das für ihn Gute zu wünschen, sondern wenn man etwas wünscht, so ist es, daß er erhalten bleibe, damit man selbst ihn habe [4]). Dem Freunde dagegen, heißt es, wünsche man alles Gute seinetwegen. Menschen, die in dieser Weise einem Andern das Gute wünschen, nennt man wohlwollende, wenn nicht von Seiten des Andern dasselbe geschieht, denn erst wechselseitiges Wohlwollen nennt man Freundschaft. — 4. Ich meine aber, man muß noch hinzusetzen: „ein nicht verborgen bleibendes". Denn es gibt Viele, welche Wohlwollen hegen gegen Personen, die sie niemals gesehen haben, die sie aber für wackere und tüchtige Menschen halten, und möglicherweise kann in demselben Falle auch wohl Einer von den letztern gegen jene gesinnt sein. Solche also erscheinen allerdings gegen einander als Wohlwollende; aber wie könnte sie Jemand darum schon Freunde nennen, da ihnen ja unbekannt ist, wie sie zu einander stehen? Also: zur Freundschaft zweier Menschen gehört nothwendig, daß sie sich aus den oben angegebenen Ursachen, und zwar ohne daß es ihnen gegenseitig unbekannt wäre [5]), unter einander wohl wollen und das Gute wünschen.

---

[3]) Aristoteles polemisirt hier (wie wir aus Magna Moralia II, Kap. 11. p. 1208. B. 27 Bekk. sehen) gegen eine falsche Anwendung des Ausdrucks Freundschaft und Lieben in der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Volks, das auch von Freundschaft und Liebe für Gott sprach, was doch, wie der Philosoph bemerkt, lächerlich sei, da ja hier von Gegenliebe keine Rede sein könne.

[4]) Ein heiterer Scherz, wie der Ethic. Nic. IV, Kap. 1, §. 27 bemerkte über Simonides. Aehnliche heitere „Kathederwitze" findet man III, Kap. 8, §. 11; IX, Kap. 9 zu Ende.; „Von der Seele" I, Kap. 4; Politik III, Kap. 1; VIII, Kap. 5; Magna Moral. I. Kap. 1.

[5]) Dieser wichtige Zusatz fehlt in der von Aristoteles in seiner Rhetorik I, Kap. 5. §. 16 gegebenen Definition der Freundschaft, woraus folgt, daß die Rhetorik früher als die Ethik geschrieben wurde. Ebenso fehlt er in der von Diog. Laert. V, 31. angeführten Aristotelischen Definition.

Drittes Kapitel.

Diese oben angegebenen Ursachen sind aber der Art nach verschieden, mithin sind es auch die Zuneigungen und die Freundschaften. So gibt es also drei Arten der Freundschaft, ebensoviele, wie es Arten der liebenswerthen Dinge gibt; denn in Beziehung auf jedes Einzelne der letzteren ist eine gegenseitige, beiden Theilen bekannte Zuneigung möglich. Alle aber, welche sich gegenseitig lieben, wünschen sich gegenseitig das Gute in derselben Weise und Beziehung, in und nach welcher sie lieben. Die also, welche sich um des Nützlichen willen lieben, lieben nicht Einer des Andern Person an sich, sondern insofern ihnen von einander etwas Gutes zu Theil wird. Ebenso die, bei denen das Angenehme der Grund der Neigung ist; denn solche lieben die „angenehmen Gesellschaften“[1] nicht darum, weil dieselben diese oder jene sittliche Eigenschaften haben, sondern weil sie ihnen Vergnügen gewähren.

Kap. 3. Bekk.

2. Also: die Zuneigung derer, welche um des Nützlichen willen lieben, gründet sich darauf, daß sie das, was für sie selbst ein Gut ist, lieben, und die Zuneigung derer, welche um des Vergnügens willen lieben, gründet sich auf das für sie Angenehme. Der Andere, welchen man liebt, wird also nicht insofern geliebt, als er diese und jene sittlichen Qualitäten besitzt, sondern sofern er dem Andern nützlich oder angenehm ist. Solche Verhältnisse sind also nur Freundschaften nach äußerlich zufälliger Beziehung, denn nicht der Mensch als das, was er ist, wird hier geliebt, sondern solche Menschen lieben sich nur, sofern einer dem andern etwas leistet, hier etwas Nützliches, dort ein Vergnügen. — 3. Solcherart Freundschaften sind somit leicht auflösbar, sobald die Menschen selbst sich nicht ähnlich bleiben. Sobald sie nämlich nicht mehr angenehm oder nützlich sind, hört man auf, sie zu lieben. Das Nützliche aber bleibt

---

[1]) Die „gewandten“, heitern „Spaßmacher“. Vgl. oben II, Kap. 7, §. 13 u. IV, Kap. 8, §. 3. Rhetorik II, Kap. 12 zu Ende. Isocrates Areopagitic. Kap. 18 zu Ende.

nicht dauernd dasselbe, sondern „wird mit der Zeit auch ein anderes“. Fällt also das weg, weßhalb solche Menschen Freunde waren, so zerfällt auch die Freundschaft, da ja dieselbe sich nur auf solche Leistungen bezog.

4. Solche Art von Freundschaft scheint vorzugsweise unter den ältlichen Leuten stattzufinden, — denn solche streben nicht nach dem Angenehmen, sondern nach dem, was Nutzen bringt [2]), — und bei allen solchen reifen Männern und jungen Leuten, welche nach dem Vortheilhaften streben. Solche Leute aber geben auch nicht besonders viel auf gegenseitigen engen Lebensverkehr [3]), denn theils sind sie zuweilen nicht einmal angenehm, theils haben sie ja auch kein Bedürfniß nach einem solchen angenehmen Verkehr, sobald sie Einer vom Andern keinen Vortheil haben. Denn Genuß gewähren sie sich nur in soweit, als sie Einer auf den Andern Hoffnungen irgend eines Vortheils bauen. In die Kategorie dieser Art von Freundschaften setzt man auch die Gastfreundschaft [4]).

5. Die Freundschaft der jungen Leute dagegen scheint ihren Grund im Vergnügen zu haben; denn diese leben nach der Leidenschaft, und streben vor allem nach dem, was ihnen Vergnügen macht und nach dem unmittelbar Gegenwärtigen [5]). Allein mit dem Wech-

---

2) Man vergleiche die herrliche Charakteristik des Greisenalters in Arist. Rhetorik II, Kap. 13, §. 6 u. §. 9 und oben IV, Kap. 1, §. 37.

3) Dieser enge Lebensverkehr, das „Zusammenleben“, „zusammen sich des Tages freuen“ (συζῆν, συνημερεύειν, συνδιημερεύειν, συνδιάγειν) gehört nach Aristoteles wesentlich zur lebendigen Freundschaft. (S. Aristotelia I, S. 121.) Was hierüber Aristoteles weiter unten im fünften Kapitel dieses Buches sagt, faßt Goethe in seinem Tasso in die herrlichen Worte:

„Wie köstlich ist des gegenwärt'gen Freundes
Gewisse Rede, deren Himmelskraft
Ein Einsamer entbehrt, und still versinkt! u. s. f.

4) Nicht die alte allgemeine Gastfreundschaft des heroischen Zeitalters, deren Schützer „Zeus der Gastliche“ war, sondern das zu Aristoteles Zeiten zwischen Staaten und Individuen herrschende und speziell geknüpfte Gastfreundschaftsverhältniß, von dem Aristoteles oben IV, Kap. 2, §. 15. u. M. Moral. p. 1211 A. 11—15 spricht Ueber dieses s. man Wachsmuth, Hellen. Alterthumskunde I, S. 121—123.

5) Man lese die herrliche Charakteristik des Jünglingsalters in Arist. Rhetorik II, Kap. 12.

sel des Lebensalters wird auch das Angenehme ein anderes. Daher werden junge Leute sehr schnell Freunde, und hören ebenso schnell auf, Freunde zu sein, denn mit der Veränderung dessen, was ihnen Lust gewährt, schlägt auch zugleich ihre Freundschaft um; und das, was ihnen Lust gewährt, ändert sich rasch. — Auch zum Vergnügen sind junge Leute sehr geneigt; denn die Geschlechtsliebe beruht in den meisten Fällen auf Leidenschaft, und ihr Zweck ist sinnliche Lust. Daher lieben und erkalten sie schnell, ja sie fallen oft an demselben Tage von Einem ins Andere. Doch sind sie es vorzugsweise, die täglich zusammen zu sein und zusammen zu leben verlangen, denn nur in solchem täglichen Umgange erreichen sie, was sie von der Freundschaft wollen.

Kap. 4. Bek.

6. Vollkommen dagegen ist die Freundschaft der Guten und an Tugend einander Aehnlichen; denn diese wünschen einander gleichmäßig alles Gute, insofern sie auch gut sind; gut aber ist man an und für sich[6]). Die, welche ihren Freunden das Gute um ihrer (der Freunde) willen wünschen, sind vorzugsweise Freunde, denn ihr Verhältniß gründet sich auf ihre Beschaffenheit an sich und nicht auf irgend welche Zufälligkeiten. Die Dauer ihrer Freundschaft währt daher auch so lange, als sie selbst gut sind, — und die Tugend ist etwas Dauerhaftes. Zugleich ist in solchem Freundschaftsverhältnisse jeder von beiden an und für sich wahrhaft gut, und somit auch für seinen Freund; denn Menschen, die wirklich gut sind, sind es ebensowohl an und für sich, als auch für einander. So auch nützlich[7]); und ebenso auch angenehm, denn die Guten sind sowohl an und für sich angenehm, als auch für einander. Denn einem jeden Menschen machen diejenigen Handlungen Vergnügen, die seinem Wesen verwandt und ähnlich sind[8]), und die Handlungen der Guten sind gleichartig oder ähnlich.

7. Diese Art von Freundschaft ist selbstverständlich dauerhafter

---

6) D. h. ohne Rücksicht auf äußere Vorzüge. Biese.

7) Ich übersetze nach der Lesart des Codex Parisiens. bei Bekker und nach Argyropulos' lat. Uebersetzung. Bekkers Text ist unrichtig und dem Gedankengange widersprechend.

8) S. oben I, Kap. 8, §. 12 u. IX, Kap. 9, §. 5.

Art, denn in ihr vereinigt sich alles das, was bei Freunden stattfinden muß [9]). [Alle Freundschaft nämlich hat zur Ursache entweder ein Gutes oder ein Vergnügen, die beide dies entweder absolut und an sich oder relativ für den, der da Zuneigung hegt und nach einer gewissen Aehnlichkeit sind. In dieser zuletzt genannten Freundschaft nun ist alles das Gesagte an den Personen an und für sich vorhanden; in ihr nämlich ist einmal alles Uebrige ähnlich, und dann ferner auch das an sich Gute zugleich an sich angenehm. Dies aber sind vorzugsweise liebenswerthe Dinge, und das Lieben und die Freundschaft findet vorzugsweise bei solchen Menschen und in der vorzüglichsten Art statt] [10]).

Natürlich sind solche Freundschaften sehr selten [11]), denn solcher Menschen gibt es eben wenige. Ferner gehören dazu Zeit und längerer vertrauter Umgang; denn nach dem Sprichwort ist es nicht möglich, einander kennen zu lernen, ehe man nicht den bekannten „Scheffel Salz“ [12]) mit einander verzehrt hat, also ist es auch nicht möglich, sich eher mit einander zu verbinden oder wirklich Freund zu sein, bevor nicht der Eine dem Andern sich als liebenswerth gezeigt und bewährt hat. Leute dagegen, welche schnell sich gegenseitig als Freunde behandeln, haben zwar den Willen, Freunde zu sein, sind es aber in Wahrheit nicht, wenn sie nicht auch zugleich

---

9) D. h. in ihr vereinigen sich alle Beweggründe, um derentwillen Menschen einander Freunde werden. Garve.

10) Ich bezweifle die Aechtheit der eingeklammerten Stelle, welche den Auslegern so viel Noth gemacht hat. Denn sie enthält nichts als eine schwerfällige Wiederholung dessen, was Aristoteles schon klar und einfach vorher gesagt hat. Streicht man sie, so entsteht nicht die geringste Lücke im Fortschritt der Entwicklung. Auch Muret nahm schon an Einzelnheiten Anstoß.

11) S. unten IX, Kap. 10, §. 6.

12) So heißt es wörtlich Eth. Eud. VII, Kap. 2. p. 1238 a. Die Römer, z. B. Cicero im Lälius, reden gar von „vielen Massen Salz“. Man sehe dort Seyfferts Note zu Kap. 19. Goethe hat in Hermann und Dorothea dasselbe Sprichwort angewendet:

„Eh du die Schüssel Salz mit dem neuen Bekannten verzehret,
Darfst du nicht leichtlich ihm traun, dich macht die Zeit nur gewisser,
Wie du es habest mit ihm, und wie die Freundschaft bestehe!“

liebenswerth sind und dies Einer vom Andern wissen. Denn das Verlangen nach Freundschaft entsteht schnell, Freundschaft aber keineswegs.

Viertes Kapitel.

Diese Freundschaft ist nun also ebensowohl hinsichtlich der Zeit, als in Rücksicht auf alles Uebrige die vollkommene, alles stimmt hier überein, und jeder empfängt von dem Andern Gleiches, wie das bei Freunden sein muß. Kap. 5. Bekk.

Dagegen die Freundschaft, deren Ursache das Angenehme ist, hat mit ihr nur eine Aehnlichkeit, insofern ja auch die Guten einander angenehm sind; und ebenso auch die Freundschaft, die auf dem Nutzen basirt, denn die Guten sind ja gleichfalls einander nützlich. Auch unter den Menschen, deren Verbindung auf dem Angenehmen oder Nützlichen beruht, sind die Freundschaften hauptsächlich dann von Bestand [1]), wenn Jedem von dem Andern das Gleiche gewährt wird, z. B. Vergnügen; und dies nicht allein, sondern wenn auch der Gegenstand des Vergnügens für beide derselbe ist, wie das bei den witzigen Gesellschaften der Fall ist, aber nicht in dem Verhältnisse zwischen Liebhaber und Geliebten. Denn diese haben keineswegs an einen und denselben Dingen ihr Vergnügen, sondern der Erstere hat es an dem bloßen Anblicke des Andern, der Letztere an den Aufmerksamkeiten, die ihm von dem Liebhaber erwiesen werden [2]); geht aber die Jugendblüthe zu Ende, so ist es oft auch mit der Freundschaft am Ende, denn dann macht dem Liebhaber der Anblick kein Vergnügen mehr, und dem Andern wird keine Aufmerksamkeit mehr erwiesen. Manche bleiben dagegen allerdings Freunde, wenn sie als gleichgestimmte Gemüther durch den langen Umgang Einer des Andern sittlichen Charakter liebgewonnen haben.

2. Diejenigen hingegen, welche in ihren Liebesverhältnissen nicht Vergnügen um Vergnügen, sondern Nutzen um Nutzen gegen-

---

[1]) Im Allgemeinen sind sie nämlich nicht dauerhaft. S. Kap. 3, §. 3; Kap. 8, §. 6; IX, Kap. 1, §. 3.

[2]) Vgl. IX, Kap. 12. und Platons Symposion Kap. 10, p. 187 e.

seitig tauschen, sind in geringerem Grade Freunde, und ihre Freundschaft ist von geringerer Dauer, und endlich die Freundschaft derer, welche bloß um des Nutzens willen Freunde sind, löst sich auf, sobald der Nutzen aufhört. Denn sie waren überhaupt nicht Freunde Einer des Andern, sondern nur des Vortheilbringenden.

Um des Vergnügens und um des Nutzens willen können nun allerdings auch Schlechte mit Schlechten und Tugendhafte mit Schlechten, und Menschen, die keines von beiden sind [3]), mit jedem Beliebigen Freunde sein, um ihrer selbst willen aber offenbar allein nur die Guten [4]). Denn die Schlechten haben keine Freude aneinander, wenn ihnen nicht etwa irgend eine Unterstützung von einander erwächst.

3. Die Freundschaft der Guten ist ferner auch die einzige, welche durch Verläumdung nicht zerstörbar ist; denn man glaubt nicht so leicht irgend einem Menschen etwas Nachtheiliges über Jemand, den man selbst während einer langen Zeit erprobt hat. Unter solchen Freunden herrscht eben auch gegenseitiges Vertrauen und stete Enthaltung von Kränkungen und in Summa Alles, was sonst noch in der wahren Freundschaft gefordert wird. In den andern Freundschaften dagegen ist solchen Dingen [5]) Thor und Thür geöffnet. — 4. Da nämlich die Menschen sowohl diejenigen, welche nur um des Nutzens willen mit einander Verbindung unterhalten, „Freunde" nennen, wie dies auch die Staaten thun — deren Bündnisse doch immer um des Nutzens willen geschlossen werden — als diejenigen, welche um des Angenehmen willen aneinander Freude haben, wie die Knaben es thun [6]), so müssen, denk' ich, auch wir solche Menschen Freunde nennen, aber auch zugleich mehrere Arten der Freundschaft aufstellen, und zwar zu oberst und im eigent-

---

[3]) Das „Mittelgut", wie Platon solche Art Menschen nennt.

[4]) Diesen obersten Grundsatz der Aristotelischen Lehre von der Freundschaft hat sich auch Cicero im Lälius, wie vieles Andere aus Aristoteles, angeeignet. S. Stahr, Aristotelia II, S. 156 — 157. Vgl. A. Gellius, Attische Nächte I, Kap. 3.

[5]) Dem Mißtrauen, den Verstimmungen durch Beleidigung u. s. f.

[6]) *Wie ächt Aristotelisch ist diese Bezugnahme auf die Ausdrucksweise der „Kinder" und zugleich auf die Sprache der Diplomatie und des Staatsrechts!*

lichen Sinne [7]) die Freundschaft der Tugendhaften, welche auf der Basis ihrer Tugend beruht, während wir die übrigen Freundschaften nur um der Aehnlichkeit mit jener ersten willen mit diesem Namen benennen; denn in ihnen sind die Menschen einander Freunde, insofern die Verbindung ihnen etwas Gutes und der ersten Aehnliches gewährt, denn auch das Angenehme ist etwas Gutes für die Liebhaber des Angenehmen. — 5. Allein diese beiden Motive des Nützlichen und des Angenehmen treffen nicht leicht zusammen, und nicht leicht werden ein und dieselben Menschen einander Freunde um des Nützlichen und um des Angenehmen willen zugleich, denn zufällige Bedingungen treffen nicht leicht zusammen.

Fünftes Kapitel.

Kap. 6. Bekk.

Wenn wir nun diese Eintheilung der Freundschaft in verschiedene Arten zu Grunde legen, so wird sich ergeben, daß die Schlechten Freunde sind wegen des Angenehmen und wegen des Nützlichen, insofern sie zufällig hierin einander ähnlich sind, die Guten aber Freunde um ihrer selbst willen, nämlich insofern sie Gute sind. Diese letztern sind also an sich Freunde, jene dagegen nur zufällig und insofern sie mit den wahren Freunden Aehnlichkeit haben.

Gleichwie nun in Beziehung auf die Tugenden die Menschen tugendhaft heißen, theils ihrer habituellen Eigenschaft nach, theils nach der von ihnen geübten wirksamen Thätigkeit [1]), so ist es auch bei der Freundschaft. Die Freunde nämlich, wenn sie mitsammen leben, erfreuen sich aneinander und gewähren sich gegenseitig das Gute, wenn sie dagegen schlafen [2]) oder durch Raumesfernen getrennt sind, so ruht zwar allerdings ihre freundschaftliche Thätigkeit, aber

---

[7]) Ebenso der Verfasser des Pseudoplatonischen Dialogs Kleitophon (s. p. 471, 9 Bekk.), den ich für einen Peripatetiker halte.

[1]) Es ist der Unterschied zwischen habitueller Eigenschaft und Disposition und zwischen der Bethätigung derselben. S. das erste Buch, und Biese II, S. 262 und 383.

[2]) Vgl. über diese Ausdrucksweise I, Kap. 5, §. 6; Kap. 8, §. 9; VII, Kap. 3, §. 7 u. §. 12; Kap. 10, §. 3; X, Kap. 6, §. 2; X, Kap. 8, §. 9.

sie sind doch so beschaffen, daß dieselbe sich thätig beweisen kann; denn die örtlichen Trennungen heben die Freundschaft nicht absolut auf, sondern nur deren Bethätigung. Wenn aber das Voneinandergetrenntsein lange anhält, so meint man auch, daß es ein Vergessen der Freundschaft bewirke. Daher heißt es denn auch:

Schon viel Freundschaftsbande hat dauerndes Schweigen gelöset! [3]

2. Auch sehen wir, daß weder die ältelnden Leute, noch die grämlich-mürrischen [4]) zur Freundschaft geneigt und passend sind. Denn bei ihnen ist wenig Vergnügen zu holen, und kein Mensch ist im Stande, es auf die Dauer in der Gesellschaft eines tristen und unangenehmen Individuums auszuhalten; denn vor allen Dingen flieht die menschliche Natur das Unangenehme und sucht das Angenehme. — 3. Menschen dagegen, die zwar aneinander Gefallen finden, aber doch nicht mitsammen leben, gleichen vielmehr Wohlwollenden, als Freunden. Denn nichts ist Freunden so sehr Bedürfniß, als das Mitsammenleben. Nach Hülfe und Unterstützung nämlich sehnt man sich, wenn man in Noth ist, nach Zusammenleben aber auch, wenn man dem Glück im Schooße sitzt, denn dann mag man am wenigsten Einsiedler sein. Tägliche Lebensgemeinschaft aber kann man nicht unterhalten, wenn man nicht einander angenehm ist und nicht an denselben Dingen Freude hat, wie dies der Jugendkameradschaft [5]) eigen ist.

Kap. 7. Bekk. 4. Also: im höchsten Sinne Freundschaft ist die der Guten, wie das wiederholt gesagt worden ist; denn für liebens- und wünschenswerth gilt das an sich Gute oder Angenehme, und für jeden

---

[3]) Sprichwörtlicher Vers eines unbekannten Dichters, von tiefer Wahrheit, gegen die der Witz des Athenaios (Deipnos. p. 186 f. — 186 a.) nicht Stich hält. In der Eudemischen Ethik steht dafür der Spruch: „Entfernte Freunde sind nur Last". Eth. Eud. VII, Kap. 12.

[4]) Wörtlich: die „Sauertöpfischen". Die Bezeichnung (οἱ στρυφνοί) ist übertragen von dem widerwärtig herben Geschmacke unreifen Obstes, s. Suidas Th. III, 386. u. unten Kap. 6, §. 1.

[5]) Der engen gesellschaftlichen Verbrüderung gleichalteriger Genossen (ἑταιρική). S. Kap. 11, §. 5; Kap. 12, §. 1, 4, 6; IX, Kap. 10, §. 6. Platon. Sympos. p. 183 c.

Einzelnen das, was ihm ein solches ist. Bei dem Verhältnisse des Guten zu dem Guten aber treffen beide Ursachen zusammen.

5. Das Lieben[6]) gleicht einer Leidenschaft, die Freundschaft[7]) einer Disposition und Beschaffenheit; denn Liebe empfindet man auch gegen das Unbeseelte, zur Gegenliebe aber gehört überlegte Wahl, und überlegte Wahl geht von der Beschaffenheit aus. Auch wünscht man denen, welche man liebt, das Gute um ihrer selbst willen, nicht aus Leidenschaft, sondern in Folge der eigenen Beschaffenheit. Und indem wir unsern Freund lieben, lieben wir zugleich das für uns Gute, denn der Gute, der uns ein Freund wird, wird uns dadurch ein Gut. Mithin liebt auf beiden Seiten jeder das für ihn selbst Gute und gewährt seinerseits durch seine Willensbestrebung das Gleiche auch in derselben Gattung[8]), denn „Freundsein, Gleichsein“ [9]) heißt's im Sprichwort. Dieses Alles aber findet vorzugsweise in der Freundschaft der Guten statt.

Sechstes Kapitel.

Unter mürrischen und ältlichen Leuten findet Freundschaft in dem Maße weniger statt, je schwerlebiger sie sind und je weniger sie an allem nähern geselligen Umgang Freude haben. Denn Leichtlebigkeit und Behagen an geselligem Verkehr gehören ja bekanntlich vorzugsweise zur Freundschaft und stiften vorzugsweise Freundschaft.

---

6) S. die Bemerk. zu Kap. 7.

7) „Freundschaft“ hat hier den oben zu Kap. 1 bezeichneten Sinn, in welchem es die Tugend bezeichnet, zu Folge deren der Mensch geschickt ist, Freund zu sein. Als objektives Verhältniß in dem Sinne des deutschen Worts „Freundschaft“ kann sie auch mit Leidenschaft verbunden sein. S. oben IV, Kap. 6, §. 4. Rhetorik II, Kap. 4.

8) Ich lese εἴδει (statt ἡδεῖ) mit Zell und Cardwell, mit Bezugnahme auf das von Arist. zu Anfange des vorigen Kapitels Gesagte.

9) Ein griechisches Reimspiel (φιλότης ἰσότης), das auch IX, Kap. 8, §. 2 wiederkehrt, und auf das auch im 7. Kapitel §. 2 dieses Buchs Bezug genommen wird. Der Artikel (ἡ) ist zu streichen. Das Sprichwort selbst wird von Diogenes *Laertios* (VIII, 10) auf Pythagoras zurückgeführt.

Darum werden auch junge Leute schnell Freunde, alte aber nicht, denn wie können sie Dingen Freund sein, woran sie keinen Gefallen haben? Dasselbe gilt auch von den Mürrischen. Personen solcher Art haben möglicherweise Wohlwollen gegen einander, sofern sie einander das Gute wünschen und bereit sind, sich in Bedürfnißfällen mit Diensten entgegen zu kommen. Wirkliche Freunde aber sind sie nicht wohl zu nennen, weil sie nicht in enger täglicher Lebensgemeinschaft verkehren und nicht Freude an einander haben, was doch beides, wie gesagt, vorzugsweise zur Freundschaft gehört.

Kap. 8. Bek. 2. Freund von Vielen zu sein im vollkommenen Sinne des Wortes Freundschaft, geht nicht an[1]), wie man ja auch nicht viele zugleich „lieben" kann. Denn eine solche Freundschaft ist, wie die Liebe, ein Höchstes, und kann als solches seiner Natur nach sich nur auf Einen beziehen. Auch ist es nicht leicht, daß viel einem und demselben Menschen in einem überaus hohen Grade gefalle, und ebenso, denke ich, findet Einer auch nicht leicht viele vortreffliche Menschen. Dazu kommt ferner, daß man in der Freundschaft die Erfahrung zum Prüfstein nehmen und lange in vertrautem Verkehr gelebt haben muß, was überaus schwer ist. — 3. Dahingegen geht es gar wohl an, daß man von Seiten des Angenehmen oder des Nützlichen Vielen gefalle, denn solcher Art Leute gibt es viele, und zu solchen Leistungen braucht es wenig Zeit.

4. Von diesen beiden Arten der Freundschaft aber ist die auf das Vergnügen gegründete der wahren Freundschaft am meisten ähnlich, sobald von beiden Seiten dasselbe geleistet wird, und beide Theile einer an dem andern, oder beide an ein und denselben Dingen Freude haben, dergleichen die Freundschaften der jungen Leute sind. Denn in diesen Freundschaftsverbindungen ist mehr liberaler Sinn[3]), während dagegen die auf den Nutzen gestellte Freundschaft

[1]) Wiederholt wird dieser Satz IX, Kap. 10, §. 5.

[2]) Nicht „zugleich" sagt der Philosoph; im Uebrigen aber bekennt er sich hier zu derselben Lehre, wie Goethe in dem reizenden Gedichte:

„Auf Kieseln am Bache da lieg' ich, so helle" ꝛc.

[3]) „mehr" — als in den auf den Nutzen basirten Freundschaften. S. oben IV, Kap. 1, §. 27; II, Kap. 7, §. 4. und Rhetorik II, Kap. 13.

für Krämerseelen gehört. Dies sieht man auch daraus, daß die in der Fülle des Glücks lebenden Menschen nicht Leute bedürfen, die ihnen Nutzen, wohl aber solcher, die ihnen Vergnügen gewähren. Denn sie wollen doch Jemand haben, mit dem sie zusammenleben können, und wenn sie auch das Unangenehme eine Zeit lang ertragen, so gibt es doch keinen Menschen, der dasselbe auf die Dauer ertragen möchte, ja sogar nicht einmal das Gute selbst, wenn es für ihn belästigend wäre. Daher suchen die Glücklichen angenehme Menschen zu ihren Freunden [4]). Freilich sollten sie wohl auch dazu Menschen nehmen, die nicht nur an sich gute, sondern auch für sie selbst sittlich fördernd sind. Denn erst auf diese Weise würden sie Freunde haben, die alles zur Freundschaft Erforderliche besitzen [5]).

5. Hochgestellte Personen scheinen indessen verschiedene Arten von Freunden zu brauchen. Sie haben Freunde, die ihnen nützlich, und Freunde, die ihnen angenehm sind; aber selten ist Beides in einen und denselben Personen vereint. Denn sie suchen weder Angenehme, die zugleich tugendhaft wären, noch Nützliche für edle und schöne Dinge, sondern wenn sie nach Vergnügen verlangen, so wollen sie dazu Menschen haben, die heitere Gesellschafter sind, und als ihre nützlichen Freunde sehen sie diejenigen an, welche hinreichende Energie und Verstand besitzen, das in's Werk zu setzen, was ihnen aufgetragen wird. Das sind aber Eigenschaften, die sich nicht leicht in einem und demselben Individuum finden.

6. Allerdings habe ich oben gesagt, daß der tugendhafte Mann zugleich angenehm und nützlich sei; allein ein solcher wird einem Großen, der an Machtgewalt Alle überragt, nicht Freund, es sei denn, daß der Große auch seinerseits der überragenden Tugend des Andern

---

[4]) Die „Glücklichen" sind hier die Reichen, Mächtigen, in Fülle äußerer Güter Lebenden, die Fürsten und Großen. Aristoteles mochte an seinen Alexander denken und an das Verhältniß desselben zu Aristoteles' Neffen, Kallisthenes, das einen so tragischen Ausgang nahm. S. Stahr, Aristotelia I, S. 121 bis 136. — Es ist eine furchtbare Wahrheit in Aristoteles' Bemerkung, daß die Großen dieser Erde selbst das Edelste und Beste (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) nicht ertragen mögen, wenn es ihnen irgendwie unangenehme Empfindungen bereitet! —

[5]) Vgl. oben Kap. 3, §. 6; Kap. IV, §. 1.

den Platz über sich einräumt, denn nur durch solche verhältnißmäßige Unterordnung bewirkt er eine Ausgleichung. Aber solche Große pflegt es nicht eben in der Welt zu geben![6])

7. Die gedachten Freundschaften beruhen nun also auf Gleichheit. Beide Theile nämlich denken entweder eines und dasselbe von einander und wünschen einer dem andern dasselbe, oder sie tauschen unter einander verschiedene Leistungen aus, z. B. Vergnügen um Nutzen. Daß aber diese Verhältnisse nur Freundschaften geringeres Grades und von geringerer Dauer sind, ist schon oben gesagt[7]). Ferner kann man sagen, sie sind Freundschaften und sind es nicht, je nachdem man auf ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit mit der wahren Freundschaft sieht. Sie erscheinen als Freundschaften in Betracht ihrer Aehnlichkeit mit der auf Tugend begründeten Freundschaft: denn die eine von ihnen hat das Angenehme, die andere das Nützliche in und an sich, was ja beides auch der wahren Freundschaft zukommt. Insofern aber diese letztere unzerstörbar durch Verläumdung und überhaupt dauerhaft ist, jene beiden aber leicht umschlagen und auch sonst noch in vielen andern Stücken von der wahren Freundschaft differiren, erscheinen sie wieder wegen der Unähnlichkeit mit jener **nicht** als Freundschaften.

Siebentes Kapitel.

Eine verschiedene Art von Freundschaft ist die, wo ein Verhältniß der Ueberlegenheit[1]) stattfindet, wie z. B. in der Beziehung des

---

[6]) Es ist interessant, den Vertrauten zweier der mächtigsten Herrscher der alten hellenischen Welt über die Verhältnisse und Bedingungen der Fürstenfreundschaft reden zu hören. Der Freund und Vertraute eines Philipp und Alexander, eines Hermeias, Antipater und Kassander hatte mehr als irgend ein Philosoph vor und nach ihm Gelegenheit, darüber Beobachtungen zu machen, deren Resultat — ein tiefer Seufzer ist. — Was die letzten Worte betrifft, so beruht ihr richtiges Verständniß auf dem Aristotelischen Satze, daß zur wahren Freundschaft eine gewisse **Gleichheit** nothwendig ist.

[7]) S. oben Kap. 4, §. 2.

[1]) D. h. wo die Gleichheit der Stellung und des gegenseitigen Verhältnisses durch das Ueberwiegen (ὑπεροχῇ) des einen Theils über den andern aufgehoben ist.

Vaters zum Sohn [2]) und überhaupt älterer zu jüngeren Personen, ferner in Beziehung des Mannes zum Weibe und eines jeden Herrschenden zu dem Beherrschten. Diese Verbindungen sind ferner auch wieder unter einander verschieden. Denn die Freundschaft der Eltern gegen die Kinder ist nicht dieselbe, wie die der Herrschenden gegen die Beherrschten, ja auch die Freundschaft des Vaters gegen den Sohn ist nicht dieselbe, wie die des Sohns gegen den Vater, und die des Mannes zu dem Weibe nicht dieselbe, wie die des Weibes zum Manne. Denn jede von diesen Personen hat eine andere Tugend und eine andere Aufgabe, und auch die Ursachen, um derentwillen sie lieben, sind andere, und deßhalb sind also auch ihre Liebesbeweise und ihre Freundschaften verschieden.

2. Offenbar ist es nämlich nicht ein und dasselbe, was hier dem Einen von dem Andern geleistet wird, ja es soll hier auch der Eine von dem Andern nicht dasselbe verlangen; sondern wenn einerseits den Eltern die Kinder leisten, was sie ihnen als ihren Erzeugern, und andererseits die Eltern ihren Söhnen, was sie ihnen als ihren Kindern pflichtmäßig leisten müssen, dann werden wir sagen dürfen, daß unter Personen solcher Art die Freundschaft dauernd und von rechter Art ist. Aber im richtigen Verhältnisse muß in allen Freundschaften, wo eine Ueberlegenheit eines Theils über den andern stattfindet, auch das Beweisen der Liebe geschehen, d. h. der Bessere muß mehr Liebe empfangen, als geben, der Nützlichere mehr, als der minder Nützliche und so weiter. Wenn nämlich das Beweisen der Liebe sich nach der jedesmaligen Würdigkeit richtet, dann entsteht gewissermaßen jenes Verhältniß der Gleichheit, das, wie wir sahen, zur Freundschaft gehört.

3. Die Gleichheit in der Freundschaft drückt aber augenscheinlich ein anderes Verhältniß aus, als in der Gerechtigkeit. Bei allem nämlich, wo es sich um Gerechtigkeit handelt, da ist das Gleiche in erster Stelle das dem Verhältnisse der Würdigkeit Entsprechende, und die Gleichheit, bei der es sich um das Wieviel handelt, steht erst in zweiter Stelle. In der Freundschaft dagegen nimmt die Gleichheit

Kap. 9. Bekk.

[2]) Mehr darüber unten Kap. 12, §. 5. und Ethic. Eud. VII, Kap. 3, p. 1238 B.

des Wieviel die erste, die Gleichheit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit die zweite Stelle ein. — 4. Dies wird offenbar, wenn der Abstand zwischen zwei Personen, sei es an Tugend oder Schlechtigkeit, an Wohlhabenheit oder irgend einer andern Eigenschaft, sehr groß wird, denn dann sind sie nicht mehr Freunde, ja sie fordern es auch gar nicht einmal. Am augenfälligsten tritt das bei den Göttern [3]) hervor, denn diese sind am meisten an allen Gütern den Menschen überlegen, man sieht es aber auch bei den Königen, denn diesen Freund zu sein beansprucht gleichfalls Keiner, der tief unter ihnen steht, so wenig als die Nichtsnutzigen und Geringen die Freundschaft der Besten oder Weisesten beanspruchen.

5. Eine ganz genaue Bestimmung der Gränze, bis zu welchem Punkte Freundschaft unter so Verschiedenen noch Statt habe, ist nun allerdings nicht möglich; denn es gibt Fälle, wo der Eine von Beiden viel von seinen Vorzügen verliert und dennoch die Freundschaft fortdauert; wird aber der trennende Abstand gar zu groß, wie z. B. der, der den Menschen von Gott trennt, so kann sie nicht mehr bestehen. — 6. Daraus wirft man denn auch im verneinenden Sinne die Frage auf: ob demnach wohl der Freund dem Freunde den Inbegriff alles Höchsten und Besten, z. B. Gott zu sein, wünschen könne? Denn ein solcher werde ja dann sein Freund nicht mehr sein, und er selbst werde damit ein Gut verlieren, denn der Freund ist ein Gut.

Ich antworte: wenn es richtig ist, was ich zuvor gesagt habe,

---

[3]) Es gibt keine Freundschaft zwischen Mensch und Gott und auch kein Lieben. Zell (zu Arist. Eth. VIII, Kap. 2, §. 3.) erschrickt über diesen von Aristoteles in den Magna Moralia II, Kap. 11. mit dürren Worten ausgesprochenen Satz, und meint, der Philosoph habe sich in der Nikomachischen Ethik eines Besseren besonnen. Aber das ist, wie diese und andere Stellen lehren (vgl. VIII, Kap. 14, §. 5. und IX, Kap. 1, §. 7) nicht der Fall. Denn überall, wo Arist. von einer „Freundschaft gegen die Götter" oder „mit Gott" redet, braucht er den Ausdruck wissentlich nur abusivisch. Es ist eine „φιλία καθ᾽ ὑπεροχήν", d. h. eine Freundschaft, wo Einer dem Andern völlig überlegen ist, und daher eben keine „Freundschaft" im wahren und vollen Sinne des Worts (s. Eudem. VII, Kap. 10. p. 1242, 32 Bkk.), so wenig, als das Verhältniß zwischen Vater und Kind, mit dem Arist. das Verhältniß von Gott und Mensch gleichstellt.

daß der Freund dem Freunde um der Person des Freundes selbst willen wünscht, so muß doch wohl vor allen Dingen der Freund das bleiben, was er ist, nämlich Mensch. Und so wird jener ihm denn auch eben nur unter der Bedingung, daß er Mensch ist und bleibt, die höchsten Güter wünschen. Und selbst da, denk' ich, nicht alle. Denn jeder pflegt, wo es auf Güter ankommt, doch immer mit seinen Wünschen sich selbst der Nächste zu sein [4]).

Achtes Kapitel.

Von den meisten Menschen gilt der Satz, daß sie aus Eitelkeit mehr geliebt sein, als lieben wollen; daher denn auch die meisten Menschen die Schmeichler gern haben; denn der Schmeichler ist ein Freund, der uns untergeordnet ist, oder sich so stellt, als sei er uns untergeordnet und liebe uns mehr, als wir ihn lieben. Das Geliebtwerden aber ist nahe verwandt mit dem Geehrtwerden, wonach doch bekanntlich die meisten Menschen trachten. — 2. (Und doch ist beides wesentlich verschieden), denn nicht um der Ehre an und für sich willen wollen die Menschen geehrt sein, sondern um zufälliger Umstände willen. So freut sich die große Masse der Menschen, wenn sie sich von hohen Personen geehrt sieht, weil sie darauf Hoffnung auf Vortheile gründen, — sie meinen nämlich, wenn sie in Zukunft etwas bedürfen, dasselbe von jenen zu erlangen, und freuen sich somit über die Ehre, die jene ihnen bewiesen, als über ein Unterpfand künftiger Wohlthat.

Die dagegen, welche nach dem ehrenden Beifalle der Tugendhaften und Weisen verlangen, wünschen ihre eigene Meinung über sich bekräftigt zu sehen. Sie freuen sich also über die Ehre nur als über einen Beweis, daß sie selbst Gute sind, indem sie ihr Vertrauen auf das Urtheil derer setzen, die es ihnen sagen [1]).

---

[4]) Eine heitere Wendung des tiefen Menschenkenners, dessen Ansicht übrigens auch Plato in seinem Staate (II, Kap. 3, p. 395, c.) vollständig theilt.

[1]) Ebenso I, Kap. 5, §. 5; Rhetorik I, Kap. 5, §. 9; s. Aristotelia Th. I, S. *149—150* u. 179.

Das Geliebtwerden dagegen macht an sich dem Menschen Vergnügen. Darum kann man wohl sagen, daß es besser ist, als das Geehrtwerden, und daß die Freundschaft an sich und ihrer selbst willen wünschenswerth ist [2]).

3. Auch scheint die Freundschaft wesentlich mehr in dem Lieben, als in dem Geliebtwerden zu bestehen. Das kann man an den Müttern sehen, deren Freude allein in dem Lieben besteht; denn manche Mütter übergeben ihre Kinder andern zum Aufnähren, und im Bewußtsein, daß sie sie trotzdem lieben, verlangen sie nicht nach ihrer Gegenliebe, wenn beides zusammen nicht möglich ist, sondern es scheint ihnen zu genügen, wenn sie sehen, daß dieselben sich wohl befinden, und sie lieben ihrerseits dieselben auch dann, wenn jene aus Unwissenheit der Mutter nichts von dem, was sich gebührt, erweisen.

Kap. 10. Bekk. 4. Wenn also das Wesen der Freundschaft wesentlich mehr in der Liebe besteht, und wenn es ein Lob ist, seine Freunde zu lieben, so scheint das Lieben die eigentliche Tugend zu sein. Folglich: wo diese Liebe im Verhältniß mit der Würdigkeit der betreffenden Personen vorhanden ist, da sind die Menschen dauernde Freunde und ihre Freundschaft ist es ebenfalls. — 5. Auf diese Weise dürften auch wohl die Ungleichen vorzugsweise Freunde sein können, denn so können sie sich gegenseitig ausgleichen [3]). Gleichheit und Aehnlichkeit aber ist Freundschaft, und zwar insbesondere die Aehnlichkeit, welche auf verwandter Tugend beruht, denn da die Tugendhaften an sich und ihrem Grundsatze nach beständig sind, so sind sie auch gegen einander beständig, sie haben ferner nie die Dienste Anderer zu Schlechtigkeiten nöthig, und leisten solche ebensowenig Andern, ja man kann sagen, sie verhindern vielmehr alle dergleichen Handlungen [4]). Denn den Tugendhaften ist es eigen, daß sie weder selbst

---

[2]) Ebenso Rhetorik I, Kap. 6, §. 12.

[3]) Nämlich wenn Jeder den Andern nach dem Maße mehr oder weniger liebt, als er es durch mehr oder weniger Vorzüge verdient. — Garve.

[4]) Goethe im Tasso:

„*Die wahre* Freundschaft *zeigt sich im* Versagen
Zur rechten Zeit; und es gewährt die Liebe

sündigen, noch es ihren Freunden gestatten. Die Lasterhaften dagegen haben keine Beständigkeit in ihren Freundschaftsverbindungen, denn sie bleiben ja auch mit sich selbst nicht dauernd in Uebereinstimmung; für eine kurze Zeit aber werden sie allerdings zuweilen Freunde, weil das gemeinsame Wohlgefallen an ihrer gegenseitigen Schlechtigkeit sie verbindet. — 6. Länger dauern die Freundschaften derer, bei denen der Nutzen oder das Angenehme das Bindemittel ist, nämlich so lange, als sie sich gegenseitig Vergnügen oder Hülfsleistungen zu gewähren vermögen.

Unter Entgegengesetzten scheint vorzugsweise diejenige Freundschaft statt zu haben, welche auf dem Nutzen basirt, so z. B. kann der Arme dem Reichen, der Unwissende dem Gelehrten Freund sein, denn was Einer nöthig hat, danach verlangt er und gibt dafür Anderes als Gegengabe. In diese Kategorie kann man den Liebhaber und den Gegenstand seiner Liebe, den Schönen und Häßlichen setzen. Daher erscheinen denn auch die Liebhaber zuweilen lächerlich, wenn sie verlangen, ähnlich leidenschaftlich geliebt zu werden, als sie lieben. Wären sie freilich ähnlich liebenswürdig, dann könnten sie es meinetwegen verlangen, haben sie aber keine ähnlich liebenswürdigen Eigenschaften, so ist ihre Prätention lächerlich.

7. Vielleicht indessen ist der Satz, daß von zwei Entgegengesetzten das Eine nach dem Andern begehrt, nicht an und für sich, sondern nur zufällig wahr. Das Begehren aber geht nach dem Mittlern, denn dies ist gut, d. h. zum Beispiel: für das Trockene ist es gut, nicht etwa, daß es ein Flüssiges werde, sondern zu dem mittleren Zustande zu gelangen, und ebenso für das Heiße und so fort. Doch lassen wir diese Dinge bei Seite, denn sie sind unserem Gegenstande eigentlich fremd.

Gar oft ein schädlich Gut, wenn sie den Willen
Des Fordernden mehr, als sein Glück, bedenkt"

Neuntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. Es scheint nun, wie ich zu Anfang gesagt habe[1]), der Satz richtig zu sein, daß es die Freundschaft mit denselben Personen und Dingen zu thun hat, wie die Gerechtigkeit. In jeder gesellschaftlichen Verbindung gibt es nämlich eine Art von Gerechtigkeit und somit auch von Freundschaft. So pflegen sich denn auch die Schiffs- und Kriegsgenossen „Freunde" zu nennen, und ebenso die, welche mitsammen zu andern Genossenschaften gehören. Doch geht ihre Freundschaft nur so *weit*, als sich ihre Genossenschaft erstreckt, denn so weit geht eben auch nur ihr Gerechtigkeitsverhältniß. Auch ist das Sprichwort: „*Gemeinsam* sind der Freunde Güter"[2]) ganz richtig, denn Gemeinsamkeit ist es, worin die Freundschaft besteht.

2. Wirklich gemeinsam ist alles unter Brüdern und Kameraden[3]), bei den Andern aber ist diese Gemeinsamkeit beschränkt, hier weiter, dort enger, wie ja auch die Freundschaften solche Gradunterschiede haben. Aber auch die Rechte und Pflichten der Gerechtigkeit sind verschieden; denn sie sind nicht ein und dieselben unter Eltern und Kindern und unter Brüdern gegen einander, und ebensowenig zwischen Kameraden und Bürgern, — und ebenso auch in den andern Freundschaften. — 3. Ebenso verschieden sind mithin auch die Begriffe dessen, was in jedem dieser Verhältnisse ungerecht ist, und die Ungerechtigkeit steigert sich, je näher der ungerecht Behandelte uns befreundet ist. So z. B. ist es ein schwereres Vergehen, einen Kameraden um sein Geld zu bringen, als einen, der nur unser Mitbürger ist, und einem Bruder nicht Hülfe leisten schmählicher, als einem Fremden, und seinen Vater schlagen ein größeres Verbrechen,

---

[1]) D. h. zu Anfange des Abschnitts von der Freundschaft. S. oben Kap. 1, §. 4. und unten Kap. 12 zu Anf.

[2]) Siehe über dies Sprichwort Aristoteles selbst IX, Kap. 8, §. 2. und Muret zu Erasmus Adagia I, 1, 1, p. 15.

[3]) S. unten Kap. XI, §. 5. Die Kameraden (griechisch Hetairoi) sind Genossen irgend eines Vereins, einer freien Genossenschaft, die keine staatliche ist. S. Pauly's Realencyclop. Th. III, S. 1289 ff.

als jeden Menschen sonst. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß zugleich mit der Freundschaft sich auch die Rechte und Pflichten der Gerechtigkeit steigern, da beide mit denselben Dingen zu thun haben und sich gleich weit erstrecken.

4. Was die Genossenschaften anlangt, so erscheinen sie sämmtlich als Glieder der Staatsgenossenschaft; denn die Menschen schließen sich auf der Lebensreise an einander an zur Erreichung irgend eines Nutzens, und indem sie sich gegenseitig etwas von den zum Leben nothwendigen Dinge gewähren. Und so glaubt man denn auch, daß selbst die Staatsbeginne sowohl ihr ursprüngliches Entstehen, als ihr Bestehen dem Nutzen verdanken. Denn ihn [4]) haben die Gesetzgeber im Auge, und darum sagen sie: gerecht sei, was dem gemeinen Besten frommt [5]).

5. Alle übrigen Verbindungen nun streben nur nach einem partikulären Nutzen, (während die bürgerliche Gesellschaft ganz und voll das allgemeine Beste zum Zweck hat), wie z. B. die Schifffahrtsgenossen nach dem Nutzen, der sich auf die Fahrt betrifft, sei dieser nun Erwerb von Geld oder sonst etwas dergleichen; die Kriegsgenossen nach dem, der sich auf den Krieg bezieht, möge nun Geld, oder Sieg, oder Eroberung einer Stadt das Ziel ihrer Wünsche sein; und ebenso auch die Phyleten und Demoten. Einige Verbindungen scheinen sogar nur Vergnügen zu ihrem Zwecke zu haben, wie die der Thiasoten und Eranisten, bei denen es auf gemeinsame Opfer und geselliges Zusammensein abgesehen ist. Alle diese Vereine jedoch sind offenbar dem staatlichen Vereine untergeordnet; denn dieser hat nicht den momentanen Nutzen zur Absicht, sondern umfaßt das gesammte Leben [6]). Indem nun die Menschen in jenen Vereinen

---

[4]) Der Nutzen ist hier das „gemeine Beste", das Gemeinwohl, das, was Allen frommt.

[5]) Vgl. oben V, Kap. 1; Politik III, Kap. 4, §. 7 u. Kap. 7, §. 1.

[6]) Der Text ist in diesem Paragraphen offenbar verdorben und schwerlich mit den bisherigen kritischen Hülfsmitteln herzustellen. Zum Glück leidet der Sinn des Ganzen nicht wesentlich unter dieser Textverderbniß, deren genauere Betrachtung ich einer Separatausgabe der beiden Bücher von der Freundschaft vorbehalten muß. — Zum Verständniß des Einzelnen diene Folgendes:

Schifffahrtsgenossen (Plotères) sind Mitglieder einer Seehandlungs-

Opfer und bei Gelegenheit derselben Zusammenkünfte veranstalten, erweisen sie einerseits den Göttern Ehrenbezeugungen und verschaffen andererseits sich selbst vergnügliche Erholungen; — denn allem Anschein nach sind die Opfer und Zusammenkünfte in alter Zeit nach Einbringung der verschiedenen Feldfrüchte als eine Art von Erstlingsopfer angestellt worden, denn in solchen Zeitmomenten hatten die Menschen die meiste Muße [7]).

6. Alle solche Vereine also sind, wie wir sahen, nur Theile des staatlichen Vereins, und von jeder Art solcher Vereine wird auch eine besondere Art von Freundschaft der Mitglieder die Folge sein, deren Eigenthümlichkeit durch Natur und Zweck des betreffenden Vereins bestimmt wird.

---

kompagnie, welche nach einem Solonischen Gesetze berechtigt waren, sich ihre eigenen Statuten zu geben. S. Wachsmuth, Hellen. Alterthumskunde II, 1, S. 236 u. 190.

Kriegsgenossen sind wohl Mitglieder von Kompagnien, die es auf Freibeuterei zu Wasser und zu Lande gegen barbarische Völker abgesehen hatten. S. Wachsmuth II, 1, S. 64 u. 196; also Kapergesellschaften.

Phyleten hießen die Mitglieder einer Phyle, d. h. einer statistischen Volksabtheilung, deren es seit Klisthenes in Athen bekanntlich zehn gab. Die Unterabtheilungen derselben heißen Dömen, d. h. Landgemeinden, deren Zahl sich auf 174 belief, und deren Mitglieder Demóten. Jeder athenische Bürger gehörte zu einer Phyle und zu einem Demos, und die Gehörigkeit zu dem letzteren war erblich. (S. Hermann, Lehrbuch der griech. Staatsalterthümer §. 97—98.). Unter diesen „Demoten" oder Gaugenossen bestand ein spezielles freundschaftliches Verhältniß, auf welches Platon im Laches (p. 180 e.) anspielt, ein ethisches Verhältniß, das auf die gegenseitigen Pflichten Einfluß hatte. Vgl. unten IX, Kap. 2 zu Ende.

Thiasoten sind religiöse oder Kultgenossenschaften zur Begehung von Opfern und Opferfesten, mit denen ein gemeinsamer Schmaus verbunden war, zu dem jedes Mitglied einen Beitrag (Eranos) steuerte; daher der Name Eranisten, d. h. Picknicksgenossen. (S. Böckh: Staatshaushaltung der Athener Th. I, S. 264.). Solche Gesellschaften besaßen oft ansehnliche Fonds, und wurden auch zu gegenseitigen Hülfsvereinen benutzt. Aristoteles legt auf solche Vereine großes Gewicht.

[7]) Ueber diese ältesten Opfer, ihre Jahreszeit und Bestimmung, spricht Horaz (Episteln II, 1, 139—144) dieselben Gedanken aus. Man s. Voß zu Virgil Georg. II, 380 u. Creuzer's Symbolik I, S. 181.

Zehntes Kapitel.

Was den Verfassungszustand eines Staates betrifft, so gibt es dreierlei Arten desselben und ebensoviele Ausartungen, welche so zu sagen Verderbnisse dieser drei Verfassungsformen sind. Jene drei ersten Staatsverfassungsformen sind: Königthum, Aristokratie (Herrschaft der Besten), und drittens die Verfassung, bei welcher das Vermögen die Grundlage bildet, und die wir angemessenerweise die timokratische nennen können, obschon man sie meist Verfassung[1]) schlechthin zu nennen pflegt.

Kap. 12. Bett.

2. Von diesen ist die beste das Königthum, die schlechteste die Timokratie. Die Ausartung des Königthums heißt und ist Tyrannis; beide sind nämlich Alleinherrschaften, aber sie sind himmelweit von einander verschieden. Der Tyrann nämlich hat seinen Vortheil zum Zweck, der König den Vortheil der Unterthanen. Denn nur der ist ein wahrhafter König, der sich selbst genügend und an allen Gütern und Vorzügen überragend ist. Ein solcher aber hat durchaus nichts weiter für sich nöthig, er kann also schwerlich sein Absehn auf das richten, was ihm, wohl aber auf das, was seinen Unterthanen förderlich und nützlich ist. Ist er nicht von dieser Beschaffenheit, so mag er wohl irgend ein durch's Loos erwählter Herrscher sein, aber nicht ein König (im wahren Sinne des Worts)[2]). Diesem wahren Königthume ist die Tyrannis grade entgegengesetzt, denn der Tyrann verfolgt seinen eigenen Nutzen. Auch springt es bei ihr so recht in die Augen, daß sie die schlechteste (Staatsform) ist; das Schlechteste aber ist das, was den Gegensatz zu dem Besten bildet.

---

[1]) Wir sagen „Republik". Diese Verfassung nennt Arist. die „timokratische" (von Timê = Census), weil in ihr „der Census für die Bewerber um öffentliche Aemter nach einem für die Mehrzahl der Ackerloose geltenden Durchschnitte geschieht". Kortüm, zur Geschichte hellen. Staatsverf. S. 11. Ueber die dreifache Eintheilung der Verfassungen s. die Einleitung zu unserer Uebersetzung der Arist. Politik S. 71 ff.

[2]) Ich lese mit guten Handschriften: ἢ βασιλεύς.

3. Das Königthum aber ist diejenige Regierungsform, aus der der Uebergang zur Tyrannis stattfindet, denn die Tyrannis ist eine Fäulniß der Monarchie, und ein böser König wird natürlich Tyrann. Der Uebergang dagegen aus Aristokratie in Oligarchie geschieht durch die Schlechtigkeit derer, welche die Regierung in Händen haben, nämlich wenn diese die Güter und Würden des Staats ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit vertheilen, alle oder doch die meisten Güter sich selbst, und die Regierungsämter immer denselben Personen und Familien zutheilen, und das Reichsein als das Höchste ansehn. Da sind es denn Wenige, welche die Herrschaft führen, und Schlechte statt der Besten und Wackersten. — Aus Timokratie endlich geht es über in Demokratie, denn das sind Grenznachbarn. Auch die Timokratie nämlich will Massenherrschaft sein, und alle, die in ihr den Census [3]) besitzen, sind auch wirklich Gleichberechtigte.

Am wenigsten fehlerhaft [4]) ist nun die Demokratie, weil sie ja nur um Weniges sich von der Form der Timokratie entfernt.

4. Die Umwandlungen der Staatsverfassungen vollziehen sich also hauptsächlich auf die angegebene Art und Weise, weil so der Uebergang durch die kleinsten und leichtesten Veränderungen geschieht. Abbilder und gleichsam Modelle von jenen Staatsverfassungen kann man auch in den Familien sehen. So z. B. ist das Verhältniß des Vaters zu seinen Söhnen ein Bild des Königthums; denn die Kinder sind Gegenstand der Sorge des Vaters. Daher nennt auch Homer den Zeus Vater, denn das Königthum will ein väterliches Regiment sein. — Bei den Persern dagegen ist das Regiment des Vaters ein tyrannisches, denn sie behandeln ihre Söhne wie Sklaven [6]). Tyrannisch ist aber auch das Verhältniß des Herrn zu

[3]) Wachsmuth I, 1, S. 105 ff.

[4]) Nämlich unter den Ausartungen (Parekbasen) der drei Verfassungsformen.

[5]) Vgl. Aristot. Politik I, Kap. 5, §. 2.

[6]) Dies ist die einzige Belegstelle über das Verhältniß der väterlichen Gewalt in Persien, welche von dem hellenischen, wie es z. B. zu Aristoteles Zeit in Athen sich gestellt hatte, sehr abwich. S. Wachsmuth II, 1, S. 172 ff. Dacier, Att. Prozeß S. 288 ff. S. 477.

Sklaven, denn hier ist es der Nutzen des Herrn, für den Alles geschieht. Allein dies Verhältniß ist ein richtiges[7]), jenes Persische dagegen ein falsches; denn nach Maßgabe der Verschiedenheit der beherrschten Personen müssen auch die Arten der Herrschaft verschieden sein.

5. In der Vereinigung von Mann und Weib ist das Verhältniß ein aristokratisches, denn hier herrscht der Mann als der Würdigere, aber nur in allen denjenigen Dingen, wo der Mann handeln soll und muß, während er dagegen dem Weibe alles das überläßt, was für sie paßt. Macht der Mann in allem und jedem den Oberherrn, so verwandelt er sein Regiment in Oligarchie, denn dazu ist er nicht durch seine höhere Würdigkeit berechtigt, und er herrscht nicht mehr blos, weil und insoweit er der Bessere ist. Bisweilen aber sind es auch die Frauen, welche das Regiment führen, wenn sie Erbtöchter sind. In solchen Fällen ist denn natürlich die Basis der Herrschaft nicht Tüchtigkeit, sondern Reichthum und Macht, grade wie in den Oligarchien[8]).

---

[7]) Vgl. darüber Arist. Politik I, Kap. 2. §. 13; Kap. 5, §. 11. Der Sklave ist ein „beseeltes Werkzeug" (s. unten Kap. 11, §. 6). Für den wirklichen Sklaven paßt nur eine tyrannische Herrschaft (Politik III, Kap. 9, §. 3 ff.). Sofern der Sklave aber daneben auch Mensch ist, nimmt Aristoteles auch ein menschliches Verhältniß des Herrn zu ihm in Anspruch. S. Politik I, Kap. 5, §. 11.

[8]) Nach Aristoteles ist also das eheliche Verhältniß (die Koinonie oder der Verein von Mann und Weib) der Aristokratie, d. h. der Regierungsform und Verfassung, wo die Besten und Tüchtigsten herrschen, nur dann gleich, wenn jeder Theil hinsichtlich der ausübenden Gewalt in den Verhältnissen des täglichen Lebens sich in den durch Natur und Sitte gegebenen Schranken hält, wenn also die Frau die höhere Natur des Mannes anerkennt (Politik I, Kap. 2, §. 12). Oligarchisch dagegen wird das Verhältniß, wenn der Mann den absoluten Haustyrannen spielt (κυριεύων), sich in das Departement der Frau mischt, den Topfgucker macht, oder wenn die Frau, fußend auf das zugebrachte Vermögeu, sich das Regiment aneignet. Solche „Erbtöchter", d. h. Töchter, denen nach dem Erlöschen des Mannsstammes in einem Geschlechte das gesammte Vermögen zufiel (s. Wachsmuth II, 1, 169 u. 173) verheirathete der Staat gewöhnlich an den nächsten Verwandten, und sie genossen überhaupt vorzugsweise den staatlichen Schutz. In Sparta waren zu Aristoteles Zeit zwei Fünftel des Grundbesitzes in den Händen der Frauen, die daher dort großen

6. Das Verhältniß der Brüder zu einander gleicht einem timokratischen; sie sind nämlich gleichberechtigt, außer insoweit sie durch ihr Alter von einander verschieden sind. Daher auch, wenn dieser Unterschied sehr bedeutend ist, ihre Freundschaft nicht mehr eine brüderliche sein kann. Demokratie endlich findet sich hauptsächlich in solchen Häusern, wo das Familienoberhaupt ganz fehlt — denn da sind alle gleich — und ferner in solchen, wo das Oberhaupt ein schwacher Mann ist und jeder Einzelne thun und lassen kann, was er will.

Elftes Kapitel.

Kap. 13. Bekk. In jeder von diesen Staatsverfassungen nun hat die Freundschaft genau denselben Umfang, wie das Rechtsverhältniß; das Freundschaftsverhältniß des Königs zu seinen Unterthanen besteht in einem überwiegenden Wohlthun; denn er ist ein Wohlthäter seiner Unterthanen, sofern er als ein guter eifrig für sie sorgt, damit sie sich wohl befinden, wie der Hirt für seine Schafe[1]), daher denn auch Homer seinen Agamemnon den „Hirten der Völker" nannte. — 2. Solcher Art ist nun auch die väterliche Freundschaft, nur daß sie von der königlichen sich durch die Größe der Wohlthaten unterscheidet, denn der Vater ist Urheber des Daseins, das für das höchste von allen Gütern gilt, und ihm dankt das Kind zugleich seine Ernährung und Erziehung. Dies Verhältniß erstreckt sich im Bewußtsein der Menschen auch auf die Voreltern, und es ist eine Anordnung der Natur, daß der Vater über die Söhne, die Voreltern über die

---

politischen Einfluß hatten (Politik II, Kap. 6, §. 10 ff.), was Aristoteles sehr tadelt. — Ueberhaupt war im Alterthum das „Pantoffelregiment" verbreiteter, als man meistens denkt. Menander, der griechische, und Plautus, der römische Lustspieldichter, bezeugen es hinreichend. Schon Phokylides, der griechische Lyriker (lebend im sechsten Jahrh. vor Christi Geburt) warnt davor, „eine reiche Frau heimzuführen", weil man sonst „ihr Sklave werde".

[1]) Ein uralter, auch aus der Bibel (Ezech. Kap. 34 und sonst) bekannter Vergleich. Vgl. Platons Gesetze IV, p. 713 c. und Sueton Tiber's Leben Kap. 32.).

Nachkommen und der (wahre und ächte) König über seine Unterthanen das herrschende Element bildet.

3. Diese Freundschaften sind aber Verhältnisse der Ueberlegenheit des einen Theils über den andern. Daher werden denn auch die Eltern geehrt[2]). Ebenso ist natürlich auch hier das Rechtsverhältniß unter beiden Theilen nicht eines und dasselbe, sondern verschieden nach der persönlichen Würdigkeit; denn ebenso ist es auch die Freundschaft. — 4. Und zwar besteht zwischen Mann und Frau dieselbe Freundschaft, wie in der Aristokratie; denn die Tugend (Tüchtigkeit) ist hier der Maßstab, dem Besseren wird das größere Gut zu Theil, und einem Jeden das ihm Angemessene. Und ebenso ist es auch mit dem Rechte. — 5. Die Freundschaft unter Brüdern dagegen ist der kameradschaftlichen[3]) ähnlich, denn sie sind Gleiche und Altersgenossen, und solche haben (meist) übereinstimmende Bildung[4]) und Sitten. Ihrer Verbindung ist somit auch die timokratische ähnlich, denn in der timokratischen Verfassung[5]) wollen die Bürger ebenfalls gleich und von gleichem Werthe sein, das Herrschen ist somit auf jeden Einzelnen und in gleichem Maße vertheilt, und auf gleiche Weise natürlich auch die Freundschaft.

6. In den Ausartungen dieser drei Verfassungen dagegen ist ebenso, wie die Gerechtigkeit, auch die Freundschaft auf's engste beschränkt, und am allerengsten in der schlechtesten derselben. Denn in der Tyrannis gibt es wenig oder gar keine Freundschaft. Denn wo der Herrscher und der Beherrschte gar nichts Gemeinsames haben, da ist auch keine Freundschaft möglich, weil ja auch kein Rechtsver-

---

2) Man ergänze: und nicht blos geliebt. Die Eltern zu ehren gebot schon ein Spruch des Pythagoras (Diog. Laert. VIII, 23). Verehrung, Ehrerbietung, ist das Einzige, was die Kinder den Eltern vergeltend für die empfangenen Wohlthaten darbringen können. S. unten Kap. 14, §. 3. und Aristotelia I, S. 150.

3) S. oben Kap. 9.

4) Ich lese mit vier Handschriften Bekkers ὁμομαθεῖς (statt ὁμοπαθεῖς) und beziehe mich dafür auf das, was Aristoteles weiterhin, Kap. 12, §. 3—6, über denselben Gegenstand sagt, wo er die Gleichheit der Erziehung und Bildung unter Geschwistern als Bindemittel hervorhebt.

5) D. h. in der „Republik", wo alle Bürger gleichberechtigt sind.

hältniß stattfindet, sondern nur ein Verhältniß, wie das des Künstlers zum Werkzeug, der Seele zum Leibe, des Herrn zum Sklaven. Alle diese Werkzeuge, Objekte, werden nämlich von denen, die sich ihrer bedienen, zwar gut behandelt [6]), aber ein Freundschaftsverhältniß zu unbeseelten Dingen ist ebensowenig möglich, als ein Rechtsverhältniß; auch nicht zu einem Stiere oder Pferde und selbst nicht zu einem Sklaven als solchem. Denn sie haben nichts Gemeinsames. Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.

8. Ich sage: zu dem Sklaven als solchem ist kein Freundschaftsverhältniß möglich, wohl aber zu dem Sklaven insofern er Mensch ist [7]). Denn ich meine, es gibt für jeden Menschen gewisse Gerechtigkeitspflichten gegen Jeden, der im Stande ist, an Gesetz und Vertrag theilzunehmen. Damit kann der Sklave auch an Freundschaft theilnehmen, insofern er Mensch ist. — 8. Einen, wenn auch sehr kleinen, Spielraum haben somit die Verhältnisse der Freundschaft und Gerechtigkeit auch in den Tyrannien, den größten dagegen noch in den demokratischen Verfassungen, weil hier die Bürger als Gleiche vieles Gemeinsame haben.

Zwölftes Kapitel.

Kap. 14. Bek. Alle Freundschaft besteht also, wie gesagt, in einer Gemeinschaft [1]), nur die verwandtschaftliche und die hetairistische kann man etwa davon ausnehmen, dagegen die politische, die der Phyleten,

[6]) Der Tischler geht gut um mit seiner Säge und seinem Bohrer, damit sie leisten können, wozu sie dienen. Arist. Eth. Eud. VII, Kap. 10.

[7]) Vgl. Aristotelia Th. I, S. 181—182; Politik I, Kap. 6 u. Kap. 13. Ein gleichzeitiger dramatischer Dichter, Philemon, singt in eben dieser Humanitätsgesinnung:

Ist einer Sklav' auch, hat er Fleisch doch so wie wir,
Denn Keiner wird als Sklav' geboren irgendwann;
Das Schicksal ist's, das seinen Leib zum Sklaven macht.

[1]) D. h. in einer gesetzlich geordneten staatlichen Gesellschaft, wofür Aristoteles den Ausdruck Koinonie braucht.

der Schifffahrtgenossen u. s. w. tragen vielmehr den Charakter geordneter Gemeinschaften, denn sie beruhen so zu sagen auf einer gewissen Uebereinkunft. Auch die Gastfreundschaft [2]) kann man dazu rechnen.

2. Was die verwandtschaftliche anlangt, so sehen wir, daß sie aus vielen Arten besteht, die aber insgesammt auf das Verhältniß des Vaters zu den Kindern zurückgehen. Die Eltern nämlich lieben ihre Kinder als ein Stück ihrer selbst, die Kinder ihre Eltern, weil sie von ihnen ihr Dasein haben. Allein die Eltern sind sich dieses Verhältnisses in höherem Grade bewußt, als die Kinder, und das Band, welches den Urheber eines andern Daseins mit dem von ihm Erzeugten verbindet, ist ein weit innigeres, als dasjenige, welches das Geschaffene mit seinem Schöpfer verbindet. Denn das, was aus dem Ganzen als Theil stammt, ist dem, wovon es stammt, als Eigenthum verwandt und zugehörig, wie z. B. ein Zahn, ein Haar u. s. w. zum menschlichen Organismus gehört, aber umgekehrt gehört der letztere entweder gar nicht oder doch nur in geringerem Grade dem aus ihm erwachsenen Theile an. Auch durch die größere Länge der Zeit sind die Eltern enger mit den Kindern verbunden, als die Kinder mit den Eltern. Denn die Eltern lieben ihre Kinder vom Augenblicke der Geburt an, diese aber lieben ihre Eltern erst, wenn sie an Alter vorgeschritten und zu Einsicht und Empfindung gelangt sind. Diese längere Beschäftigung mit ihren Kindern von der Geburt an ist auch der Grund, weßhalb die Mütter ihre Kinder mehr lieben, als die Väter [3]).

---

[2]) Vgl. oben Kap. 3, §. 4. — Der Sinn des Paragraphen ist: obgleich bei allen Freundschaften ein gewisses geordnetes Uebereinkommen hinsichtlich der Rechte und Pflichten stattfindet, so ist dies doch bei manchen Arten von Freundschaft überwiegend mehr, als bei andern, der Fall, nämlich bei allen denen, welche in Folge irgend einer bürgerlich-staatlichen Verbindung sich bilden. Diese begreift Aristoteles unter der Bezeichnung der koinonischen Freundschaften, d. h. der politischen. S. Eth. Eudem. VII, 10.

[3]) Die Gründe der größeren Mutterliebe entwickelt Aristoteles genauer unten IX, Kap. 4. und Kap. 7. Auch Euripides spricht diese Beobachtung aus in dem Fragmente eines seiner verlorenen Dramen (XVII, p. 484 ed. Bekk):

3. Noch einmal also: Eltern lieben ihre Kinder wie sich selbst — denn die Wesen, die von ihnen stammen, sind sozusagen ihr zweites Selbst — Kinder dagegen die Eltern als die natürliche Quelle ihres Daseins; Brüder endlich lieben sich unter einander, weil die Quelle ihres Daseins eine gemeinsame ist, denn die Identität in Beziehung auf diese gemeinsame Quelle macht sie selbst unter einander identisch [4]). Daher rühren Ausdrucksweisen [5]), wie: „dasselbe Blut" und „dieselbe Wurzel", und dergleichen mehr zur Bezeichnung der Geschwister, denn sie sind wirklich ein und dasselbe, obschon zu verschiedenen Persönlichkeiten gesondert.

4. Ein Großes thut ferner zur Freundschaft der Brüder unter einander auch das Element der gemeinsamen Auferziehung und der Gleichalterigkeit; denn „gleich und gleich" — sagt das Sprichwort, und gleiche Sitten machen gute Kameraden, daher denn auch die Brüderfreundlichkeit die meiste Aehnlichkeit mit der geselligkameradschaftlichen hat. Das freundschaftliche Zusammengehörigkeitsverhältniß der Vettern und andern Verwandten beruht auf ihrer Abstammung von Brüdern; sie sind nämlich Freunde, weil sie von einem und demselben stammen. Sie stehen aber zu einander näher oder

---

Mehr, als der Vater, liebt die Mutter stets ihr Kind,
Warum? Sie weiß, es ist ihr eignes, jener — glaubt's!

womit die komische Wendung des Telemach bei Homer, Odyssee I, 215. zu vergleichen ist:

Freilich die Mutter, sie sagt's, er sei mein Vater, jedoch ich
Weiß das nicht, denn Keiner ja kennt seinen eigenen Ursprung.

Ebenso der griech. Komödiendichter Menander:

Wer ihn erzeugte, weiß kein Mensch jemals genau,
Da gilt Vermuthung nur und Glaube allerwärts!

[4]) Ethische Anwendung des mathemathischen Satzes, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander selbst gleich sind. Seien die Eltern = A, die Kinder gleich A und C, so ist die Formel:

$$\begin{array}{l} A = B \text{ und} \\ A = C, \\ \hline \text{folglich } B = C. \end{array}$$

[5]) Die griechischen Dichter sind reich an solchen, von Homer an.

ferner, je nachdem ihr Ahnherr ihnen noch nahe oder schon fern gerückt ist.

5. Die Freundschaft, welche Kinder gegen ihre Eltern, und die Liebe, welche Menschen gegen Götter empfinden, hat zum Objekte ein Gut, und zwar ein überschwenglich überragendes. Denn die Eltern haben ihnen die höchst möglichen Wohlthaten erwiesen, sind Urheber ihres Daseins, haben für ihre Auferziehung und später für ihre Bildung und ihren Unterricht gesorgt.

6. Diese auf Blutsverwandtschaft beruhende Freundschaft hat nun ferner auch das Angenehme und das Nützliche in höherem Grade in sich als die Freundschaft blutfremder Personen, weil eben auch das Leben von Blutsverwandten sich in engerer Gemeinsamkeit bewegt. Auch findet sich in der brüderlichen Freundschaft genau alles, was in der kameradschaftlich-geselligen enthalten ist, und in noch höherem Grade, wenn die Brüder gute und rechtschaffene Menschen und wenn sie überhaupt einander ähnlich sind; denn sie gehören enger zu einander, ihre gegenseitige Liebe datirt von ihrer Geburt an, und sie sind, als von denselben Eltern Erzeugte, gleicher an Sitten und Charakter, und haben gleiche Erziehung und Bildung genossen, und endlich ist diejenige gegenseitige Prüfung, welche durch die Länge der Zeit geschieht, bei ihnen die vollständigste und sicherste. — Analog mit der brüderlichen verhält es sich auch mit den Beziehungen der Freundschaft unter den andern Verwandten.

7. Mann und Frau und Frau und Mann halten Freundschaft nach einem Grundgesetze der Natur[6]). Denn der Mensch ist ein Wesen, das von der Natur noch mehr auf die eheliche Vereinigung hingewiesen ist, als auf die politische, weil die Familie ein Früheres und Nothwendigeres ist, als der Staat, und weil der Trieb, Kinder zu erzeugen, allen lebenden Geschöpfen gemeinsamer ist, als sonst irgend etwas. Der Unterschied ist hier nur der, daß bei allen andern lebenden Wesen die Vereinigung nicht weiter geht, als bis zum Zeugen, die Menschen dagegen paaren sich nicht bloß der Kinder-

[6]) Vgl. Politik I, Kap. 2, §. 1—2; Poetik Kap. 15.

erzeugung wegen zu einander[7]), sondern auch zur Hülfeleistung für die Bedürfnisse des Lebens. Denn unmittelbar nach ihrer Vereinigung erfolgt alsbald eine Sonderung der Geschäfte, und der Mann übernimmt andere Pflichten und Thätigkeiten, als die Frau. Somit helfen und ergänzen sie sich gegenseitig, indem sie jeder sein Eigenthümliches auf das Gemeinsame verwenden[8]). Daher ist in dieser Freundschaft auch ebensowohl das Nützliche, als das Angenehme enthalten. Sind die Gatten tüchtige und treffliche Menschen, so kann das Band ihrer Freundschaft auch gar wohl Tugend sein, — denn jedes der beiden Geschlechter hat seine eigene Tugend — und in solchem Falle haben sie jeder ihre Freude an allem, was mit solcher Tugend des Andern zusammenhängt. Für ein starkes Band endlich dürfen die Kinder gelten, — weßhalb denn auch kinderlose Eheleute sich schneller scheiden, — denn die Kinder sind ein gemeinsames Gut, und alles Gemeinsame hält die Menschen zusammen.

8. Die Frage endlich: wie ein Mann mit seiner Frau, und überhaupt ein Freund mit dem Freunde sich in den Verhältnissen des gemeinsamen Lebens benehmen soll, scheint auf nichts Anderes hinauszulaufen, als auf die Frage nach dem hier obwaltenden Rechtsverhältniß. Denn dieses ist nicht eines und dasselbe, wenn der Andere unser Freund, und wenn er ein Fremder, oder wenn er ein Umgangsgenosse oder ein Schulfreund ist[9]).

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 15. Bett.

Da es nun, wie oben[1]) gesagt worden, dreierlei Arten von Freundschaften gibt, und da in jeder derselben Freunde entweder

---

[7]) Vgl. Oekonomik Kap. 3 u. 4. p. 5. Göttl. Cicero, von den Pflichten I, 17, 54.

[8]) Beide ihre eigenthümlichen Kräfte auf ein gemeinsames Ziel richten, oder, wie Aristoteles wörtlich sagt: „in die gemeinsame Kasse thun".

[9]) Oben Kap. 9 sagte Aristoteles, das Verhältniß von Pflichten und Rechten sei verschieden, je nach dem Verhältniß der Individuen zu einander. Dies wird im 13. Kap. weiter entwickelt.

[1]) Im zweiten Kapitel dieses Buchs.

einander gleich sind, oder einer den andern an Werth und Leistungen überragt — denn bei der auf Tugend beruhenden Freundschaft schließen ebensowohl gleich Gute mit einander Freundschaft, als ein Besserer mit dem Geringeren, und ebenso kann bei Personen, bei denen das Angenehme oder das Nützliche die Basis der Freundschaft bildet, das, was der Eine dem Andern leistet, ein Gleiches oder ein Ungleiches sein — so ist die erste Regel: die Gleichen haben die Pflicht der Gleichheit, an Liebe und sonstigen Freundschaftsbeweisen einander nach dem Gleichheitsverhältnisse Gleiches zu leisten, während dagegen die Ungleichen werden sich so auszugleichen haben, daß der Geringere etwas zu leisten strebt, das den höheren Leistungen des Andern analog ist.

2. Die bekannten gegenseitigen Anklagen und Vorwürfe kommen aber entweder allein oder doch vorzugsweise nur in der auf den Nutzen basirten Freundschaft vor, und das hat seinen guten Grund. Denn die Freunde, welche es um ihrer Tugend willen sind, streben nach nichts eifriger, als einander Gutes und Liebes zu thun, weil dies eben das Eigenthümliche der Tugend und Freundschaft ist. Unter Menschen aber, deren Wettstreit dies Ziel hat, kann es Anklagen und Streitigkeiten geben; denn kein Mensch ist böse auf den, der ihm Gutes thut, sondern wenn er ein freies Herz hat, ist seine einzige Waffe dagegen, daß er jenem selbst wieder Gutes thut. Der Freund aber, der es dem Andern an Tugend und Leistungen zuvorthut, wird sicherlich daraus, da er ja erlangt, was er wünscht, dem Freunde keinen Vorwurf machen; denn sowohl er, wie sein Freund, wünschen ja beide das Gute zu thun.

3. Auch da, wo Vergnügen das Bindemittel der Freundschaft ist, kommt es zu solchen gegenseitigen Anklagen nicht leicht. Denn wenn Jeder an dem täglichen Verkehr mit dem Andern sein Vergnügen hat, so hat er ja, was er begehrt. Ja, ein Mensch, der einem solchen Freunde darüber Vorwürfe machen wollte, daß ihn

---

[2]) Cicero in seinem Unverstande sucht diesen Gedanken, der ihm nicht zu Kopfe will, mit allerhand wohlfeilen Tiraden lächerlich zu machen (in seinem Lälius Kap. 16, §. 58.) und bedenkt nicht, daß er selbst denselben (Kap. 9, §. 32.) Satz vorher richtig hingestellt hatte.

sein Umgang nicht amüsire, würde in einem lächerlichen Lichte erscheinen, da es ihm ja freisteht, in solchem Falle nicht mit ihm Umgang zu pflegen. — 4. Dagegen ist die Freundschaft, welche auf den Nutzen basirt, die eigentlich vorwurfsreiche. Denn wo Menschen des Vortheils wegen mit einander verkehren, da verlangen sie immer Höheres, sind immer der Meinung, weniger zu erhalten, als ihnen zukomme, und werfen einander vor, daß sie nicht gerade so viel erhalten, als sie bedürfen, da sie es doch verdienten, während doch kein Wohlthäter im Stande ist, so viel zu leisten und zu beschaffen, als die Empfänger bedürfen!

5. Es scheint aber, daß es, so wie es ein zweifaches Recht gibt, — ein ungeschriebenes und ein gesetzliches, — so auch bei der auf den Nutzen basirten Freundschaft eine zwiefache Freundschaftspflicht gibt, nämlich eine ethische und eine gesetzliche. Die gegenseitigen Vorwürfe entstehen also größtentheils dann, wenn solche Freunde bei Eingehung von gegenseitigen Verbindlichkeiten durch Annahme von Freundschaftsdiensten nicht von demselben Gesichtspunkte ausgehen.

6. Die Nutzens-Freundschaft, welche ich die gesetzliche nenne, ist zunächst diejenige, welche auf mündlich bestimmte Bedingungen hin stattfindet; sie ist entweder reines Marktgeschäft, wobei es heißt: „Geld für die Waare!“ oder sie ist etwas anständiger und stundet die Gegenleistung „auf Zeit“, doch wohl zu merken so, daß das „was, für was“ nach gegenseitiger Uebereinkunft festgestellt wird. Hier ist die Schuldverbindlichkeit klar und unzweideutig, das Freundschaftliche aber dabei ist der gewöhnte Aufschub; weßhalb denn auch in manchen Staaten über solche Schuldverbindlichkeiten keine Prozesse gestattet sind, sondern die Meinung vorherrscht, daß die, welche auf Treu und Glauben ein Geschäft mit einander gemacht haben, sich auch bei dieser Garantie zu beruhigen haben [5]).

---

[3]) Vgl. oben V, Kap. 7, §. 1 ff.

[4]) D. h. wenn sie bei ihren Forderungen und Ansprüchen andere Rechte zum Grunde legen, als die sie bei der Eingehung ihres Freundschaftsverhältnisses sich gegenseitig eingeräumt hatten.

[5]) Wie dies zu verstehen sei, erläutert Aristoteles im folgenden Buche *Kap. 1, §. 9.* — Bei den Athenern fand eine solche Berücksichtigung des

7. Die ethische Nutzensfreundschaft dagegen verfährt bei ihren Leistungen nicht unter mündlich fest bestimmten Bedingungen, sondern was sie dem Andern thut, das thut sie ihm als einem Freunde, macht damit ihm ein Geschenk, oder wie man es sonst nennen will[6]). Dabei verlangt aber doch der Leistende im Stillen, das Gleiche oder mehr wieder zu empfangen, als wenn er seine Leistung nicht umsonst gegeben, sondern nur geborgt hätte. — 8. Erfolgt daher die Ausgleichung nicht auf solche Art, wie er bei seiner Leistung im Sinne gehabt hatte, so wird er sich beklagen. Das kommt aber daher, daß zwar alle, oder doch die meisten Menschen das Sittlich-Schöne wollen, aber doch für sich das Vortheilhafte vorziehen. Nun ist es etwas Schönes, Jemand Gutes zu thun, ohne den Gedanken an Wiedervergeltung, aber etwas Gutes sich anthun lassen, ist vortheilhaft.

9. Als allgemeine Regel gilt also für den, der mit Jemand im Verhältnisse der von mir als ethische bezeichneten Nutzensfreundschaft steht: erstatte wieder, wenn du dazu im Stande ist, den Werth dessen, was du empfingest, und zwar unaufgefordert, sobald du merkst, daß der Andere aus eigennütziger Absicht handelte — denn zur wahren Freundschaft muß man keinen Menschen zwingen[7]) —; gestehe dir also lieber, daß du dich von vorn herein in ihm geirrt und von einem Menschen Dienste und Leistungen angenommen habest, von dem du solche nicht hättest annehmen müssen,

---

freundschaftlichen Elements in Geschäften und Verträgen nicht statt (s. Wachsmuth II, 1, S. 223 ff.), denn dort mangelte überhaupt die hohe Geltung des bloßen Wortes bei Verträgen, und Eid und Zeugen waren ein allgemein beobachtetes Sicherheitsmittel (Wachsmuth II, 1, S. 175). Dagegen bei den Indern herrschte, wie wir später sehen werden, der von Aristoteles hier erwähnte Rechtsgrundsatz. S. Nicol. Damascenus p. 314 ed. Lips.

6) Es fehlt augenscheinlich, wie man auch aus dem Folgenden sieht, dem Philosophen ein entsprechender Ausdruck zur Bezeichnung eines ohne Ansprüche auf Wiedererstattung oder Gegenleistung gewährten Freundschaftsdienstes.

7) Ergänze: das würdest du aber thun, wenn du die Wiedererstattung des geleisteten Dienstes weigertest, und somit den Andern faktisch überzeugen wolltest, daß er das dir Geleistete als wahrer Freund, ohne eigennützige Absicht, geleistet habe. Der Ausdruck selbst ist wohl als proverbiell zu denken, wie bei Sophokles *Oed. Col.* 772 u. a.

nämlich von einem, der nicht dein wahrer Freund war, und nicht uneigennützig handelte, und gleiche deßhalb deine Verbindlichkeit so aus, als wäre dir der Dienst mit der bestimmt ausgesprochenen Bedingung solcher Ausgleichung erzeigt worden. Auch pflegt man ja als Empfänger in solchen Fällen wohl bekannt zu haben, daß man sich revangiren werde, wenn man es vermöge, — denn natürlich von einem, der dazu völlig außer Stande ist, dürfte es ja selbst der Geber nicht verlangen. Also Resultat: wenn man dazu im Stande ist, so muß man die empfangene Leistung erwidern. Von vorn herein aber hat man wohl zuzusehen, von wem und unter welcher Bedingung man eine Gutthat annimmt, damit man sich unter solchen Umständen entweder dazu bequeme oder nicht.

10. Eine schwierige Frage ist ferner die, ob der Werth der Wohlthat nach dem Nutzen, den der Empfänger davon hat, bemessen werden und diesem gemäß die Wiedervergeltung geschehen müsse, oder nach dem, was sie den Wohlthäter kostet. Gewöhnlich behaupten nämlich die, welche Wohlthaten empfangen haben, sie hätten von den Wohlthatenerweisenden Dinge empfangen, die für diese Kleinigkeiten gewesen wären, und die sie ebensogut auch von Andern hätten bekommen können, mit einem Worte: sie verkleinern den Werth des Empfangenen; die Andern dagegen behaupten umgekehrt: jene hätten von ihnen das Höchste erhalten, was in ihren Kräften gestanden, Dinge, die von Andern nicht zu erhalten gewesen wären, und in Gefahren und gefährlichen Bedrängnissen.

11. Ich meine nun: hier ist doch wohl, da das Freundschaftsverhältniß, von dem wir reden, auf den Nutzen basirt, der Vortheil des Empfängers das richtige Maß! Denn dieser ist der bedürfende Theil, und der Andere hilft seinem Bedürfnisse in der Meinung ab, das Gleiche in Zukunft wieder zu empfangen. Die Größe der Hülfsleistung ist also gleich dem Vortheile, den der Andere davon gehabt hat, und dieser muß somit offenbar eben so viel wieder leisten, als er durch die Wohlthat des Andern gewann, oder auch noch mehr, denn dies letztere ist anständiger [8].

---

[8] *So lehrt schon der alte Dichter Hesiodos in seinen „Hauslehren" (Werke und Tage 349 ff.):*

Dagegen in den Freundschaften, welche auf Tugend gegründet sind, finden, wie gesagt, Anschuldigungen solcher Art überhaupt gar nicht statt. Als Maß erscheint hier die Gesinnungsabsicht des Gebers; denn im Gebiete der Tugend und Sittlichkeit ist die Gesinnungsabsicht das Wesentliche [9]).

Vierzehntes Kapitel.

Auch in den Freundschaften unter ungleichen Personen pflegen leicht Zwistigkeiten zu entstehen. Denn da macht jeder von beiden Theilen meist größere Ansprüche, als der Andere ihm zugestehen will, und wenn das geschieht, so löst sich die Freundschaft auf. Kap. 16. Bek.

Einerseits ist nämlich der den Andern an innerem Werthe Ueberragende der Ansicht, daß ihm mehr zukomme, weil ja dem Guten und Tüchtigen überall mehr eingeräumt werde. Ganz ebenso räsonnirt auch der, welcher (in der Nutzensfreundschaft) den größeren Vortheil gewährt. Denn, sagt er, Einer, der mir nichts leistet, darf auch nicht gleiche Ansprüche mit mir erheben. Denn das würde ja auf Leiturgie [1]) und nicht auf Freundschaft herauskommen, wenn die

---

„Laß gut messen vom Nachbar, und gib die empfangene Wohlthat
Heim in demselbigen Maß und reicher noch, wenn du es thun kannst."

Andere ähnliche Sprüche findet man bei den Auslegern zu Horaz Episteln I, 7, V. 20 ff.; Cicero Offic. I, 15, 48.

[9]) Wie das Aristoteles oben im 2. Kapitel des VI. Buchs (vgl. mit III, Kap. 3) auseinandergesetzt hat. Man sehe auch Dellbrück: Ethicor. Nicomach. adumbratio p. 25. Dieselbe Betrachtung wird im ersten Kapitel des folgenden neunten Buchs (§. 5) wieder aufgenommen.

[1]) Leiturgie bedeutet einen Dienst, eine Leistung für das gemeine Wesen, die ein Privatmann als Ehrensache zu übernehmen hatte. Solche „Leiturgien" waren z. B. die „Choregie", d. h. Besorgung und Ausstattung eines Chors für die Bühnenaufführungen; die „Heistiasis", d. h. die festliche Bewirthung der Stammgenossen, die „Architheorie", d. i. Führung einer feierlichen Gesandtschaft. Diese und andere waren ordentliche und regelmäßige Leistungen reicher Bürger in Athen, die reihum gingen. Zu den außerordentlichen gehörte die „Trierarchie", d. h. die Ausrüstung, Bemannung und

aus der Freundschaft entspringenden Vortheile sich nicht nach dem Werthe der Leistungen richteten. Sie sind nämlich der Meinung, es müsse in der Freundschaft ebenso gehalten werden, wie bei einem Geldkompagniegeschäft, wo eben der mehr Einschießende auch mehr empfängt.

Der Bedürftige und Geringere dagegen sieht die Sache aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkte an. „Das ist ja eben", sagt er, „das Wesen eines wackeren Freundes, daß er seinen bedürftigen Freunden unter die Arme greift. Was hätte man denn sonst davon einem tüchtigen oder hochstehenden Manne befreundet zu sein, wenn einem nichts davon zu Gute kommen sollte?"

2. Ich bin der Ansicht, daß sie alle beide Recht haben, und daß von zwei ungleichen Freunden jedem in Folge ihrer Freundschaft ein Mehr zu Theil werden müsse, nur nicht beiden eines und dasselbe, sondern dem Ueberragenden ein Mehr an Ehre, dem Bedürftigen an Vortheil. Denn für Tugend und Gutthätigkeit ist Ehre der lohnende Ehrenantheil [2]), für die Bedürftigkeit dagegen ist Abhülfe der ihr zukommende Vortheil.

3. Und so, sehen wir, verhält sich denn auch die Sache in der staatlichen Gesellschaft. Wer hier dem Gemeinwesen nichts Gutes leistet, empfängt auch keine Ehre; denn was dem Gemeinwesen gehört, wird auch nur dem zuertheilt, der sich als ein Wohlthäter des Gemeinwesens beweist, die Ehre aber ist etwas, was dem Gemeinwesen gehört. Denn es geht nicht an, daß Einer vom gemeinen Wesen Geldvortheil und Ehre zugleich erhalte [3]). Denn kein

---

Unterhaltung eines Kriegsschiffs auf ein Jahr. Je mehr sich die Demokratie zur Ochlokratie steigerte, um so mehr ward die Ehrenpflicht solcher Leistungen eine schwere Last für die Reichen. Dieser späteren Zeit gehört die Ansicht von der Leiturgie an, welche sich in dem Vergleiche unserer Stelle kundgibt. Der Sinn ist dieser: die an Vorzügen Ueberwiegenden in der Nutzensfreundschaft sagen: „Wenn wir, die wir in der Freundschaft mehr leisten, nicht auch demgemäß von den Vortheilen der Freundschaft mehr empfangen, so ist das ja keine Freundschaft mehr, sondern Leiturgie, wovon der Reiche, der sie leistet, auch nicht mehr hat, als der Arme, der nichts dazu gibt".

[2]) Vgl. Stahr, Aristotelia I, S. 150; II, S. 209, 213.

[3]) Mit diesen erhabenen Grundsätzen über Ehre, Ehrenbeweise und Ehrenauszeichnungen im Staate vergleiche man die Erbärmlichkeit, zu welcher diese

Mensch [4]) erträgt es, in allen Dingen zu kurz zu kommen. Darum theilt also der Staat dem, der für das gemeine Wesen Geldopfer bringt, Ehre zu, und dem, der Geschenke anzunehmen in der Lage ist, Geld. Denn die Berücksichtigung dessen, was jeder werth ist, gleicht das Verhältniß in der Freundschaft aus und erhält dieselbe, wie ich das oben gesagt habe.

Auf diese Weise haben nun also auch ungleiche Freunde gegen einander zu verfahren, das heißt, wer an Geld und Gut oder an Tugend von einem Freunde Vortheil und Unterstützung erhält, muß ihm dafür mit Ehre vergelten, indem er ihm so mit demjenigen vergilt, was in seiner Macht steht. Denn die Freundschaft verlangt nur das, was zu leisten möglich ist, nicht das, was dem Verdienste des Andern gleich kommt. — 4. Ist doch das Letztere in manchen Verhältnissen gar nicht einmal möglich, so z. B. nicht bei den Ehrenbezeugungen, die wir den Göttern oder unsern Eltern zu zollen haben; denn ihnen ist kein Mensch im Stande, die wirklich ihnen gebührende Dankesschuld abzutragen, sondern wer in ihrer Verehrung nur sein Möglichstes thut, der gilt schon für einen rechtschaffenen Menschen [6]).

Darum kann man denn auch wohl sagen, daß zwar ein Vater von seinem Sohne, aber nimmer ein Sohn sich von seinem Vater lossagen könne [7]). Denn wer schuldet, hat die Pflicht, heimzuzahlen,

---

Dinge bei uns in unserem Ordens- und Titelwesen herabgesunken sind! Aber freilich: bei uns ist nicht das Gemeinwesen, sondern der jedesmalige Herrscher der Inhaber und Besitzer der Ehre. Und bei uns haben die, welche vom Staate das größte Gehalt ziehen, auch zugleich die höchsten Orden und Ehrentitel. Die christlichen Staatspfaffen mögen dies vielleicht mit dem Spruche rechtfertigen: „wer da hat, dem wird gegeben" ꝛc. Ob das aber „christlich" sei, ist eine andere Frage.

[4]) D. h. kein freier griechischer Bürger würde sich das gefallen lassen, was bei uns Regel ist.

[5]) Wie tief und innig Aristoteles selbst in seinem Leben von dieser Wahrheit durchdrungen war, darüber sehe man meine Aristotelia Th. I, S. 34 ff. und S. 181 ff.

[6]) So lehrt auch der alte Hesiodos, Werke und Tage V. 336, auf den hier Aristoteles mit den Worten „sein Möglichstes" anspielt.

[7]) Pflichtvergessene, verworfene Söhne konnte nach Attischem Rechte der Vater öffentlich verstoßen. Diese Verstoßung (ἀποκηρύττειν) war härter als

und der Sohn, der, er mag thun, was er will, niemals dahin gelangen kann, etwas geleistet zu haben, was dem Werthe des ihm Geleisteten gleichkommt, bleibt damit ewig Schuldner. Aber jedem Gläubiger steht es frei, seinen Schuldner der Pflicht zu entbinden; also natürlich auch dem Vater. Zudem dürfte, mein' ich wohl, so leicht kein Vater sich von einem Sohne lossagen, wenn der letztere nicht über alle Maßen nichtswürdig ist. Denn außer der natürlichen Zuneigung der Eltern gegen ihre Kinder liegt es auch in der Menschennatur, daß ein Vater die spätere Stütze nicht von sich stößt. Dagegen in der Denkweise eines nichtswürdigen Sohnes ist das Hülfeleisten etwas, dem man sich entziehen, oder wozu man sich jedenfalls nicht beeifern muß; denn — sich Gutes erweisen lassen, wollen die Meisten, aber Andern Gutes zu thun vermeiden sie möglichst, als ein unvortheilhaftes Ding!

Soviel hiervon.

Enterbung, und geschah öffentlich durch Heroldsausruf (Platon, Gesetze IX, 9, p. 473 Ast.).

Neuntes Buch.

Erstes Kapitel.

In allen ungleichartigen Freundschaften ist, wie bereits gesagt [1]), das Analoge (das Proportionelle), das ausgleichende und die Freundschaft konservirde Element, gerade so wie auch in der bürgerlichen Gesellschaft dem Schuster nach Verhältniß des Werthes für seine Schuhe und dem Weber u. s. w. eine „Vergeltung“ zu Theil wird.

2. Hier ist nun allerdings ein gemeinschaftliches Maß gegeben, nämlich das Geld, auf welches bekanntlich Alles und Jedes bezogen und wonach Alles gemessen wird [2]). In dem Verhältnisse dagegen, das auf Liebe beruht [3]), beklagt sich zuweilen bald der Liebhaber, daß er für seine übergroße Liebe keine Gegenliebe empfange, — möglicherweise weil er gar nichts Liebenswürdiges an sich hat — bald der Geliebte, daß jener, der früher alles Mögliche versprach, jetzt nichts von allem dem erfüllt. — 3. Dergleichen geschieht ihnen beiden aber in solchen Fällen, wo der Liebhaber den Gegenstand sei-

---

[1]) S. oben VIII, Kap. 14, §. 3. Die „ungleichartigen“ Freundschaften sind die, wo auf der einen Seite andere Beweggründe und Zwecke obwalten, als auf der andern, d. h. wo z. B. der eine Theil Vergnügen, der andere Nutzen sucht.

[2]) Man vgl. oben V, Kap. 5, §. 10—16; Politik I, Kap. 3, §. 16.

[3]) Man denke hinzu: „und wo ein solches Maß fehlt“.

ner Neigung nur um des Genusses willen liebt, der letztere dagegen in dem Verhältnisse zu seinem Liebhaber nur seinen Vortheil sucht, und beide dann diese Dinge nicht zu gewähren vermögen. Denn wo dies die Motive der Freundschaft sind, da erfolgt die Auflösung derselben, sobald dasjenige, weßwegen sie einander liebten, nicht erreicht wird. Denn sie liebten ja nicht einer des andern Selbst, sondern nur etwas was sie besaßen, und zwar etwas was nicht bleibend ist, daher denn auch die darauf basirte Freundschaft ebenso vergänglich sein muß, während dagegen die auf sittlicher Basis ruhende Freundschaft, wie früher gesagt[4]), weil um ihrer selbst willen geknüpft, dauerhaft ist.

4. Ferner gerathen Freunde auch in Zwiespalt, wenn das, was dem Einen von dem Andern geleistet wird, verschieden ist von dem, was erwartet wurde. Denn wenn Einer nicht das erhält, was er begehrt, so ist es ihm fast so, als erhielte er gar nichts. So z. B. enttäuschte in der bekannten Anekdote ein gewisser Jemand den Citherviruosen, dem er große Dinge versprach und seinen Lohn in dem Maße zu steigern verhieß, je besser er singen würde, als er ihm Tags darauf, da derselbe die Erfüllung der ihm gemachten Versprechungen forderte, zur Antwort gab: er habe ihm bereits mit „Vergnügen für Vergnügen bezahlt[5]). Freilich, wenn jeder von diesen beiden dies gedacht und gewollt hätte, dann hätte die Sache schon ihre Richtigkeit gehabt; wenn aber der Eine an Genuß, der Andere an Geldgewinn dachte, und somit der Eine das, was er wollte, hat, der Andere dagegen nicht, so dürfte ihre geschlossene Uebereinkunft schwerlich in Ordnung sein. Denn nur auf das, was

[4]) S. VIII, Kap. 3, §. 6, 7; Kap. 4, §. 1.

[5]) Es war ein gekrönter Witzbold, der sich mit dem armen Virtuosen diesen sehr unköniglichen „Witz" erlaubte, das sehen wir aus der Eudem. Ethik (VIII, Kap. 10, p. 1243 b, 24—27 Bekk); und so mag es denn immerhin, wenn es nicht Alexander selbst gewesen sein soll, der arglistige Dionys von Syrakus gewesen sein,. von dem auch Plutarch in seiner Schrift von dem Glück oder der Tugend Alexanders (Th. VII, p. 318 Reisk.) dieselbe Anekdote erzählt. Aehnliche Anekdoten von Augustus (s. Macrob. Saturnal. II, Kap. 4) und andern Potentaten findet man in den Commentaren von Camerarius und Muretus zu unserer Stelle.

er bedarf, ist des Menschen Sinn gerichtet, und nur dafür wird er das hergeben wollen, was er gibt.

5. Nun entsteht aber die Frage [6]): wer soll den Werth taxiren: der Geber oder der Empfänger? Es sieht nämlich so aus, als ob der, welcher zuerst leistet, die Werthsbestimmung seiner Leistung damit dem Andern überlasse, wie es der Tradition nach auch Protagoras wirklich zu machen pflegte. So oft er nämlich einen Lehrkursus über einen beliebigen Gegenstand gehalten hatte, pflegte er seine Schüler aufzufordern, daß sie jetzt angeben möchten, was ihnen das Gelernte werth dünke, und so viel sie angaben, pflegte er dann auch als Honorar zu nehmen [7]). — 6. In Fällen der Art beruhigen sich nun manche Leute mit dem Spruche:

Einem befreundeten Mann sei Lohn ausreichend gewähret! [8])

---

[6]) Diese Frage ist schon oben VIII, Kap. 13, §. 10 berührt.

[7]) Protagoras von Abdera, lebend etwa hundert Jahre vor Aristoteles, war gleichsam der König jener Klasse griechischer Zeitphilosophen, die nach ihm unter dem Namen „Sophisten" die Städte von Hellas bereisten und überall Vorträge hielten. Wie er zuerst jenen stolzen Titel „Sophist", d. h. Weisheitslehrer, annahm (s. Platon Protag. p. 349 a.) und sich öffentlich als Lehrer aller Kunst und Weisheit anpries, so war er auch nach Platons Bericht der Erste, der sich Honorar zahlen ließ, und dabei großes Vermögen sammelte, „mehr" (sagt Platon), „wie Phidias und zehn andere große Kunstmeister". Er stellte dabei den Betrag des Honorars nur zum Theil in das Belieben seiner, meist reichen und vornehmen Zuhörer, indem er ihnen nämlich gestattete, ihm dasselbe nicht zu zahlen, wenn sie im Tempel einen Eid schwören, daß sein Vortrag das geforderte Honorar nicht werth sei. (Plat. Prot. p. 328 b). Eine artige Anekdote von einem solchen Honorarhandel des Protagoras erzählt uns Gellius (N. A. V, 10). Genaueres über Bezahlung für Lehrer und Lehrvorträge findet man in der Abhandlung von Welcker „Prodikos von Keos". Rhein. Mus. I, 1, S. 22—39.

[8]) Aristoteles citirt den Vers, der aus Hesiodos ist (Werke und Tage 366), nur mit den Anfangsworten. Der Sinn ist klar. Hesiodos gibt nämlich die Regel, auch mit Freunden, ja selbst mit dem eigenen Bruder müsse man sich bei Dienstleistungen über das Dagegenzuleistende (den „Lohn") vorher verständigen, und das Letztere müsse der ersteren entsprechend und genügend sein. Aristoteles findet, daß diese Maxime sehr gut für eine gewisse Art von Verhältniß passe, von dem er im 13. Kapitel des vorigen Buchs (§. 6) gesprochen hat. Klare und feste mündliche Uebereinkunft ist genügend und muß genügen, und was zugesagt ist, muß gehalten werden.

Die aber, welche das Geld im Voraus nehmen, und dann gar nichts von dem thun, was sie leisten zu wollen behauptet hatten, weil ihre Versprechungen übertrieben waren, geben natürlich gerechten Anlaß zu anschuldigenden Vorwürfen, denn sie erfüllten die Verbindlichkeit nicht, die sie eingegangen waren. — 7. In der Nothwendigkeit, so zu handeln [9]), befinden sich nun, wie ich meine, die Sophisten, weil für das, was sie wissen, wohl schwerlich irgend Jemand Geld geben möchte. Diese nun, weil sie dasjenige, wofür sie den Sold empfingen, nicht leisten, leiden gerechte Vorwürfe.

Was nun die Fälle und Personen betrifft, wo kein ausdrückliches Uebereinkommen über das zu Leistende geschlossen zu werden pflegt, so sind zunächst die, welche Einer um des Andern selbst willen Opfer bringen, wie bereits gesagt, niemals in dem Falle sich Einer über den Andern zu beklagen. Eine solche Freundschaft ist nämlich die auf Tugend basirte. Und was die Vergeltung anlangt, so hat sie sich nach der Absicht zu richten, denn auf diese kommt es bei dem wahren Freunde und bei der Tugend an. Und auf diese Weise müssen, scheint mir, auch die verfahren, welche den Unterricht wahrer Philosophie genossen haben. Denn der Werth solches Unterrichts mißt sich nicht nach Geld, und einen gleichwiegenden Ehrenpreis gibt es dafür schwerlich, sondern ich denke, hier grade, wie gegen Götter und Eltern, genügt es, wenn man thut, was man irgend kann [10]).

---

9) Nämlich: sich das Honorar vorausbezahlen zu lassen. — Aristoteles ist kein Freund der Sophisten, wie man aus dieser und andern Stellen (Elench. Sophist. I, §. 6) sieht.

10) Es ist interessant, den großen Lehrer der Philosophie sich selbst über seiner Schüler Verhältniß zu ihm hier aussprechen zu hören. Die Sophisten, die Lehrer der Schönweisheit, lehren um Geldlohn und für feste Honorare, und was sie lehren, ist oft nicht nicht einmal des Geldes werth, was sie den Getäuschten abzulocken wissen. Dagegen kann das, was die wahre Philosophie lehrt, von den Jüngern derselben ebensowenig mit Geld und sonstigem irdischem Lohn bezahlt werden, als ein Mensch seinen Eltern oder der Gottheit ausreichende und entsprechende Vergeltung für das von ihnen Empfangene darzubringen im Stande ist, sondern sich mit Ehrerbietung und Verehrung, die hier das einzig Mögliche (τὸ ἐνδεχόμενον) sind, begnügen muß. Vgl. IV, Kap. 3,

8. Ist aber zweitens die Gabe nicht von solcher Art[11]), sondern geschah sie unter Vorbehalt einer Gegenleistung, so ist es wohl das Beste, wenn die Gegenleistung in einer Art stattfindet, die beiden Theilen als die richtig entsprechende erscheint. Sollte sich dies nicht machen lassen, so ist es nicht nur von der Nothwendigkeit, sondern auch von der Gerechtigkeit geboten, daß der Empfänger den Werth bestimme. Denn wenn der Andere so viel wieder empfängt, als der Nutzen betrug, oder das Vergnügen werth war, das Jener empfing, so wird er haben, was ihm von der Seite des Empfängers zukommt. Und so wird ja auch bei Kauf und Verkauf verfahren; — 9. und so gibt es denn auch mancher Orten Gesetze, welche verbieten, über freiwillige Verträge[13]) Rechtshändel anzustellen, in Erwägung, daß man mit einem Manne, dem man von vorn herein Treu und Glauben schenkte, auch eben so sich auseinandersetzen müsse, wie man sich mit ihm einließ. Das Gesetz nimmt hier nämlich an, daß es gerechter sei, daß derjenige, dem von vorn herein im Vertrauen eine Sache zugewendet wurde, den Werth derselben bestimme, als der, welcher die Sache überließ. Denn in den meisten Fällen schätzen die Besitzer einer Sache und der, der sie haben möchte, dieselbe nicht gleich hoch, sondern Jeder achtet das, was er als Eigenthum besitzt und was er gibt, sehr viel werth. Indessen kann doch ein Tausch nur stattfinden auf denjenigen Werth

---

§. 17. und Aristotelia Th. I, S. 59; Th. II, S. 213. Ueber das Verhältniß zu Göttern und Eltern s. VIII, Kap. 7, §. 4; Kap. 14, §. 4.

[11]) D. h. von der im vorhergehenden Paragraphen bezeichneten Art, wo der Eine rein um der Persönlichkeit des Andern willen etwas leistet, ein Opfer bringt.

[12]) S. VIII, Kap. §. 11.

[13]) S. oben V, Kap. 2, §. 13. Hier haben wir eine Spur der von Aristoteles zu seinen Politien gemachten Studien (s. Einleitung zu unserer Uebersetzung der Politik), die wir glücklicherweise weiter verfolgen können. Ein Bruchstück aus dem Werke „von den Sitten und Bräuchen", welches der unter Kaiser Augustus lebende Erklärer des Aristoteles, Nikolaos von Damaskos, verfaßte, lehrt uns nämlich, daß solch ein Gesetz, wie das im Texte erwähnte, bei den „Indern", bestand. S. Aelian Var. hist. IV, 1. und daselbst Perizon. Wachsmuth II, 1, S. 175.

[illegible], welchen der Empfänger auf die Sache legt. [illegible] [illegible] mich, daß wir [illegible] den Preis nicht bestimmen nach dem [illegible] dessen, was ihm die Sache werth scheint, wenn er sie bekommen hat, sondern nach Maßgabe dessen, was er sie werth achtete, bevor er sie [illegible].

Zweites Kapitel.

Ferner schwierige Fragen sind auch folgende, z. B.: ob es Pflicht, dem Vater Alles und Jedes zu gewähren und ihm in allen Stücken zu gehorchen, oder ob man, wenn man krank ist, vielmehr dem Arzte Folge leisten, und wenn es einen Kriegsobersten zu wählen gilt, vielmehr den Kriegserfahrenen dazu wählen muß. Auf gleicher Linie hiermit steht die Frage, ob man bei Dienstleistungen einem Freunde oder einem verdienstvollen Manne den Vorzug geben muß, und ob es die Pflicht erfordert, eher einem Wohlthäter wieder Gutes zum Dank zu erweisen, als einem befreundeten Genossen mit unserem Vermögen beizustehen, wenn beides zugleich nicht möglich ist.

2. Freilich, wer wollte leugnen, daß es keine leichte Sache ist, alle dergleichen Fälle genau zu erledigen, da hier gar viele und mannigfaltige Unterschiede obwalten, sowohl rücksichtlich der Größe und Kleinheit des Gegenstandes, als auch rücksichtlich der Nothwendigkeit oder der sittlichen Schönheit der Handlung! — 3. So viel jedoch ist klar, daß wir nicht gegen einen und denselben Menschen zu Allem verbunden sind. Und was den Fall empfangener Wohlthaten betrifft, so ist es in den meisten Fällen Pflicht, dieselben eher zu vergelten, als einem guten Bekannten einen Dienst zu leisten, sowie man ein Darlehn erst dem, welchem man es schuldet, abtragen muß, ehe man einem guten Bekannten etwas geben darf. — 4. Doch dürfte auch diese Regel vielleicht nicht immer gültig sein. Es fragt sich z. B., muß Einer, der aus Räuberhänden losgekauft worden ist, den, der ihn losgekauft hat, sei er, wer er wolle, wieder loskaufen, ja ihm sogar auch, wenn derselbe nicht gefangen ist, die gezahlte Summe auf seine Forderung hin wiedererstatten, oder erfordert es die Pflicht, zuerst seinen gefangenen Vater loszukaufen?

Denn man würde doch der Ansicht sein, daß der eigene Vater eher losgekauft werden müsse, als man selbst![14])

5. Also, wie gesagt, die allgemeine Regel ist: seine Schuld muß man bezahlen, ehe man anderweitige Ausgaben macht; ist aber die anderweitige Ausgabe von Seiten der sittlichen Schönheit oder der Nothwendigkeit eine überwiegend geforderte[15]), so haben wir uns eine Abweichung von der Regel zu Gunsten dieser Momente zu gestatten. Ist es doch in manchen Fällen sogar nicht einmal recht und billig, den uns von Jemand erwiesenen ersten Dienst zu vergelten, so z. B. wenn ein Schurke einem Manne aushalf, den er als einen guten und trefflichen kannte, der letztere dagegen in den Fall kommt, aus Dankbarkeit einem seiner Meinung nach nichtswürdigen Menschen eine Wohlthat zu erweisen. So gibt es ja auch Fälle, wo man nicht verpflichtet ist, Einem, der uns geborgt hat, wieder Geld zu borgen, nämlich in solchen Fällen, wo der Erstere in der Ueberzeugung borgte, daß er sein Geld sicher wiederbekommen werde, weil der Schuldner ein rechtschaffener Mann sei, während der Letztere nicht hoffen kann, es von einem Schurken wiederzubekommen. Verhält sich nun die Sache in Wirklichkeit so, so sind die Ansprüche der beiden Personen nicht die gleichen[16]). Allein selbst wenn die Sache in Wirklichkeit sich nicht so verhielte, beide Theile aber jeder eine solche Meinung von dem andern hegen, so würde doch ihre Handlungsweise wenigstens keine unpassende sein.

8. Es trifft also auch hier ein, was ich schon oftmals gesagt habe[17]): alle Sätze, welche menschliche Empfindungen und Hand-

---

[14]) Der Sinn des letzten Satzes und der Partikel „denn" ist der, daß mit diesem Satze Aristoteles ein entscheidendes Moment dafür in die Wagschale legt, daß man in solchen Fällen, wie der eben bezeichnete Collisionsfall, die allgemeine Meinung für sich haben würde, wenn man sich durch sein Gefühl bestimmen ließe, zu Gunsten des Vaters gegen das strenge Recht, welches der Andere (der Auslöser) geltend mache, zu entscheiden.

[15]) Wie in dem obigen Beispiel, wo Kindesliebe und Kindespflicht die überwiegenden Momente sind.

[16]) Oder: so ist die Forderung keine billige; die Forderung nämlich: „wer mir geborgt hat, dem muß ich wieder borgen".

[17]) S. I, Kap. 3, §. 4; II, Kap. 2, §. 3; VII, Kap. 1, §. 5.

lungen zum Gegenstande haben, erhalten ihre genauere Bestimmung nur nach Maßgabe der betreffenden speziellen Fälle, mit denen sie es zu thun haben.

So viel indeß ist leicht zu sehen, daß es nicht Pflicht ist, Allen dasselbe wieder zu leisten, und selbst nicht Pflicht, seinem Vater alles und jedes zu gewähren, sowie ja auch dem Zeus selbst nicht alle Opfer gebracht werden [18]).

7. Da es nun andere Pflichten sind, die wir gegen unsere Aeltern, andere, die wir gegen Brüder, gegen Wohlthäter, gegen Umgangsgenossen zu erfüllen haben, so gilt als Regel, daß wir Jedem dasjenige zu erweisen haben, was ihm speziell zukommt und unserem Verhältnisse zu ihm angemessen ist. Und hiernach scheinen denn auch die Menschen im Leben zu verfahren. Zu Hochzeiten laden sie vorzugsweise ihre Geschlechtsverwandten [19]) ein, weil dieselben zum Geschlechte gehören und somit auch bei allen Vorfällen und Handlungen, welche dasselbe betreffen, gemeinsam betheiligt sind; und aus demselben Grunde ist es auch bei Leichenbegängnissen allgemeine Ansicht, daß sich die Verwandten vorzugsweise zu denselben einzufinden haben [20]).

8. Was den Lebensunterhalt betrifft, so darf es wohl als die allervornehmste Pflicht gelten, mit demselben die Eltern zu versorgen, weil wir zu denselben in dieser Beziehung im Verhältnisse von Schuldnern stehen, und weil es ein höheres Gebot der Sittlichkeit ist, den Urhebern unseres Daseins das Leben zu erhalten als uns selbst.

---

[18]) Die letztere Wendung scheint auf ein Sprichwort anzuspielen. — Ausführlicher heißt es hier in der Eudem. Ethik (p. 1244 a. 12 Bekk.): „Nicht Alles hat man dem Vater zu leisten, sondern Einiges auch der Mutter. Wird ja doch auch dem Zeus nicht Alles geopfert, und nicht alle Ehrenbezeugungen nennt er sein, sondern nur gewisse bestimmte!"

[19]) Ueber die Theilnahme der Geschlechtsverwandtschaften bei Hochzeiten s. Wachsmuth, Hellen. Alterthumskunde II, 1, S. 215 ff. Becker, Charikles II, S. 469.

[20]) Man vgl. Becker, Charikles II, S. 180. Nach Solons Gesetzen durfte mit Ausnahme der Verwandten kein Weib unter 60 Jahren einer Leiche folgen. Nach der Bestattung durften nur die Verwandten das Trauerhaus betreten. S. Wachsmuth II, 2, S. 80.

Auch Ehrenbezeugung sind wir den Eltern schuldig wie den Göttern, doch nicht alle Ehren — denn es gibt eine solche, die wir dem Vater, und eine andere, die wir der Mutter zu erweisen haben — und ebensowenig die, welche dem Weisen oder dem Heerführer gebührt, sondern nur die, welche dem Vater, und ebenso die, welche der Mutter speziell zukommen. — 9. Ferner haben wir überhaupt jeder älteren Person die ihrem Alter gebührende Ehre zu zollen, indem wir vor ihnen aufstehen, ihnen bei Tisch den Ehrenplatz einräumen, und was dergleichen mehr ist [21]). — Im Verhalten zu guten Freunden und Brüdern geziemt sich Freimüthigkeit und bereitwillige Mittheilung Alles dessen, was man hat und besitzt. Und so muß es denn auch unsere Sorge sein, unsern Verwandten, Zunftgenossen, Mitbürgern und allen übrigen mit uns Verbundenen stets das ihnen speziell Gebührende zu geben und zu leisten, und Dasjenige auszumitteln, was einem Jeden in Rücksicht auf Verwandtschaft und sittlichen Werth oder Bedürftigkeit zukommt. Bei Blutsverwandten ist freilich solche Beurtheilung leichter, bei Fremden dagegen ist dieselbe schon schwieriger. Darum dürfen wir sie aber doch nicht unterlassen, sondern man muß in der Bestimmung der verschiedenen Grade der Verbindlichkeit gerade so weit gehen, als es eben möglich ist.

Drittes Kapitel.

Eine weitere schwierige Frage ist die: ob man die Freundschaften mit solchen Personen, die nicht dieselben blieben, auflösen darf oder nicht.

Ich meine indessen, daß es in Bezug auf solche, die nur wegen des Angenehmen oder wegen des Nützlichen Freunde waren, doch wohl gar nicht unangemessen ist, die Freundschaft mit ihnen aufzulösen, sobald sie jene Eigenschaften nicht mehr haben. Denn diese Eigen-

---

21) Vgl. über die bevorzugte Stellung des Alters bei den Hellenen, und zumal in Sparta: Diog. Laert. im Leben des Pythagoras VIII, 25; Platon, Staat V, p. 465 a. und die Anmerkungen der Ausleger zu Cicero vom Alter XVIII, 63; Ast zu Platon's Staat IV, p. 425 b.

schaften waren es ja, was Einer an dem Andern liebte, fallen also dieselben weg, so hört mit gutem Grunde auch die Liebe auf. [1]) Wohl aber kann man einen tadelnden Vorwurf in dem Falle erheben, wenn Jemand, der einen Andern bloß des Nutzens oder des Vergnügens wegen liebte, die Maske vornähme, als liebe er ihn um seines sittlichen Charakters willen. Denn wie ich gleich Anfangs [2]) bemerkte, die meisten Mißhelligkeiten zwischen Freunden treten dann ein, wenn sie nicht in Wirklichkeit auf dieselbe Art Freunde sind, als sie es zu sein meinen.

2. Wenn sich nun also Einer selbst getäuscht und angenommen hat, daß er um seines sittlichen Charakters willen geliebt werde, während doch der Andere nichts dergleichen that, was Jenen zu solcher Annahme berechtigte, so mag er sich selbst die Schuld geben. Ist man aber durch des Andern Vorstellung betrogen worden, so hat man ein Recht, den, der uns betrogen, anzuklagen, und zwar in noch höherem Grade, als man ein Recht gegen die hat, welche das Geld fälschen, [3]) weil die betrügerische Handlung hier ein höheres Objekt betrifft.

3. Wenn aber Jemand einen Andern sich zum Freunde genommen hat, weil er ihn für einen tugendhaften Mann hielt, derselbe aber in der Folge ein schlechter Mensch wird, und dem Freunde als solcher erscheint, muß er ihn dann auch noch weiter lieben? Oder ist das nicht vielmehr unmöglich, wenn anders der Satz richtig ist, daß nicht Alles und Jedes liebenswürdig ist, sondern nur das Gute?

---

[1]) Fast wörtlich wiederholt diesen Satz der Verfasser der Rhetorik an Herennius IV, 17, 24.

[2]) D. h. zu Anfange dieser Abhandlung von der Freundschaft. S. VIII, Kap. 3, §. 3; Kap. 4, §. 1. u. IX, Kap. 1, §. 4.

[3]) Wie streng das Alterthum die Falschmünzerei beurtheilte, beweist dieser Vergleich mit der schändlichsten aller Betrügereien, dem Betruge in der Freundschaft. In dem Handelsstaate Athen stand Todesstrafe auf Falschmünzerei. Besonders waren es in Hellas die Tyrannen, welche solche „Kipper- und Wipperei" trieben, z. B. Dionysios der Aeltere, Hippias und Polykrates. (Vergl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener II, 134—136; Wachsmuth II, 1. S. 75 u. 144). Dieselbe Vergleichung der falschen Freundschaft mit der Falschmünzerei findet sich bei Theognis (V. 117 ed. Gaisf.) und bei Plutarch, von der „Vielfreundschaft" (Th. V, p. 354).

Nun ist aber bekanntlich das Schlechte weder liebenswürdig, noch gibt es irgend eine Pflicht, es zu lieben, [4]) denn „Freund des Schlechten darf man nie sein, noch sich stellen gleich und gleich mit dem Nichtswürdigen.“ [5]) Ich habe aber gesagt, daß das Gleiche dem Gleichen freund ist. [6])

Soll man nun mit solchen Freunden auf der Stelle brechen? Ich denke, nicht immer und überall, sondern nur mit solchen, die in ihrer Schlechtigkeit als unheilbar verharren. Solchen hingegen, die noch einer Besserung sich fähig zeigen, sittlich zu Hülfe zu kommen, ist in noch höherem Grade Pflicht, als es Pflicht ist, einem Freunde materiellen Beistand zu leisten, da jene Hülfsleistung eine höhere und vorwiegend der Freundschaft eigenthümliche ist. [7]) Wenn indessen Jemand in solchen Fällen die Freundschaft bricht, so kann man allerdings nicht sagen, daß seine Handlungsweise tadelhaft sei, denn er war ja nicht Freund des Andern, als eines solchen schlechten Menschen [8]). Er verläßt denselben daher, wenn er sich geändert hat, sobald er sich von der Unmöglichkeit überzeugt, ihm wieder aufzuhelfen.

4. Aber setzen wir den Fall, daß der Eine bleibt, wie er war, der Andere aber sittlich vollkommner wird und Jenen an Tugend weit hinter sich läßt, soll da der Letztere den Ersteren noch fort und fort als seinen Freund behandeln, oder ist dies nicht möglich? Diese Frage wird am besten durch solche Fälle erläutert, wo der trennende Abstand sehr groß ist, wie z. B. in den Knabenfreundschaften. Wenn nämlich hier der Eine an Verstand und Bildung ein Knabe bleibt,

---

[4]) Ich lese im Texte: οὔτε δὴ φιλητὸν τὸ πονηρὸν, οὔτε δεῖ.

[5]) Wohl ein Citat aus irgend einem Dichter.

[6]) S. zu VIII, Kap. 1, §. 6.

[7]) Goethe:

> Es fehlt der Mensch und darum hat er Freunde!
> Es haben gute weise Menschen sich
> Dazu gebildet, daß sie den Gefallnen
> Mit leichter Hand erheben, Irrende
> Die rechten Wege leitend, näher bringen.

[8]) Sondern er hielt ihn für einen guten Menschen. Ich übersetze nach der Lesart von Korais.

der Andere dagegen sich zu einem der trefflichsten Männer entwickelt, wie können sie da noch Freunde sein, da die Gegenstände ihres Interesses eben so verschieden sind, als die ihrer Freuden und Schmerzen? [9]) Ja, auch das ganze Thun und Lassen des Einen kann den Andern nicht mehr interessiren, und doch ist ohne dies, wie wir gesehen haben, Freundschaft zwischen zwei Menschen nicht möglich, denn es ist keine Gemeinschaft des Lebens möglich. Doch davon ist früher die Rede gewesen [10]).

5. Es fragt sich hier also nur noch: Soll man sich gegen einen Solchen durchaus nicht anders verhalten, als wenn er uns niemals lieb und werth gewesen wäre? Oder ist es nicht Pflicht, das Andenken an das einstmalige trauliche Verhältniß zu bewahren, und ebenso, wie wir Freunden eher Freundlichkeit erweisen zu müssen glauben, als Fremden [11]), auch den ehemaligen Freunden eben wegen der früher bestandenen Freundschaft eine gewisse Berücksichtigung wiederfahren zu lassen, wenn die Auflösung der Freundschaft wegen eines übermäßigen Grades von Schlechtigkeit erfolgt ist [12]).

Viertes Kapitel.

Die Freundschaftspflichten gegen unsern Nächsten und die Gesinnungen und Handlungen, welche den Begriff der Freundschaft bil-

---

9) S. oben VIII, Kap. 6, §. 4; Kap. 5, §. 3.

10) S. VIII, Kap. 7, §. 4.

11) S. VIII, Kap. 12 zu Ende und §. 6; Kap. 9, §. 3; IX, Kap. 9, §. 2—3.

12) Hier, wie kaum an einer andern Stelle, tritt in dem ernsten und strengen Denker der fein- und zartfühlende Mensch leuchtend hervor. Das Gefühl, daß die Liebe des Freundes zu dem Gespielen seiner Jugend, des Bruders zum Bruder, selbst wenn alle Bande zerrissen scheinen, nie ganz erstirbt, dies Gefühl, daß noch in der Asche der Funke bewahrt bleibt, war auch in dem Lieblingsdichter des Aristoteles, in dem tieffühlenden Euripides, lebendig, wenn er seinen Polyneikes sterbend die Worte sprechen läßt:

Zum Feinde ward der Freund mir, und doch — blieb er Freund!

Den hier von Aristoteles ausgesprochenen Gedanken hat Cicero in seinem Lälius *vor Augen gehabt*. S. Aristotelia II, S. 176—177.

den, scheinen aus demjenigen, was wir gegen uns selbst zu beobachten haben, hervorgegangen zu sein.

Man definirt nämlich den Begriff Freund entweder so: Freund ist der, der für einen Andern das wirkliche oder scheinbare Gute will und thut um des Andern selbst willen; oder: der die Existenz und das Leben des Andern um dessen selbst willen wünscht. Dies letztere ist die Empfindung der Mütter gegen ihre Kinder [1]), und des Freundes gegen den Freund, selbst dann, wenn leichte Mißhelligkeiten unter ihnen obwalten. Andere endlich sagen: Freund ist, wer unser ganzes Leben und unsere Wünsche und Ansichten mit uns theilt, oder wer an allen Schmerzen und Freuden des Freundes Theil nimmt — was gleichfalls vorzugsweise bei den Müttern gegen ihre Kinder der Fall ist. Nach einer von diesen Bestimmungen dessen, was man unter einem „Freunde" versteht, pflegt man nun auch die Freundschaft zu definiren.

2. Jede dieser Bestimmungen findet nun aber auch bei dem tugendhaften Manne gegen sich selbst, und bei den Andern, insoweit sie sich selbst als solche ansehen, statt. Denn, wie bereits bemerkt worden [2]), das Maß für Jedes und Jeden ist die Tugend und der Tugendhafte. — 3. Denn er ist mit sich selbst in Uebereinstimmung und begehrt mit allen Kräften der Seele [3]) ein und dieselben Dinge; er wünscht sich mithin offenbar auch alles wirkliche oder ihm als solches erscheinende Gute, und sucht es sich thätig zu verschaffen. Denn es ist dem Guten eigen, aus allen Kräften das Gute zu erwirken, und zwar um seiner selbst willen, denn er thut es um seines denkenden Theils willen, welcher das eigentliche Ich eines Jeden ist [4]). So wünscht er also auch, daß er selbst, und namentlich der denkende Theil in ihm, lebe und wohl erhalten bleibe; denn für

---

[1]) S. oben VIII, Kap. 8, §. 3.

[2]) Und zwar mehrmals. S. I, Kap. 8, §. 13; II, Kap. 6, §. 15; III, Kap. 4, §. 2—5. Wiederholt X, Kap. 5, §. 10.

[3]) Ueber deren Verschiedenheit hat Aristoteles oben I, Kap. 13, §. 19 ff. gehandelt.

[4]) S. unten X, Kap. §. 9; vgl. IX, Kap. 8, §. 6. und Kap. 9, §. 7. Ein Platonischer Gedanke (Alcibiad. I. p. 130 d.), den Cicero de Republica IV, 24, 26. wiederholt.

den Tugendhaften ist das Dasein ein Gut. — 4. Ein Jeder wünscht sich aber das, was für ihn ein Gut ist; wird er aber ein Anderer, so wird kein Mensch wünschen, daß das neue, so entstandene Wesen noch Alles das fortbehalte, was es in seinem früheren Zustande besaß. Freilich hat die Gottheit auch heute noch das absolut Gute in sich, aber eben nur darum, weil sie ewig ist, was sie ihrem Wesen nach ist; dies Wesen ist für Jeden das denkende, entweder schlechthin oder doch vorzugsweise.

5. Ein solcher tugendhafter Mann, wie ich ihn eben beschrieben, hat auch den Wunsch, mit sich selbst umzugehen, denn ein solcher Umgang macht ihm Vergnügen, weil die Erinnerungen an das, was er bereits gethan hat, ihm erfreulich, und die Hoffnungen für sein zukünftiges Handeln gute, also angenehme sind [5]. Ueberdies hat er in seinem Denken immer eine Fülle von Gedanken und Erkenntnissen, und zugleich sympathisirt er in Lust und Schmerz am meisten mit sich selbst; denn unter allen Verhältnissen sind die Ursachen seines Schmerzes und seiner Lust immer dieselben, und nicht bald diese, bald jene; denn er weiß, so zu sagen, nichts von Reue [6].

Da nun also der Tugendhafte jede dieser Gesinnungen gegen sich selbst hegt, und da er sich gegen seinen Freund wie gegen sich selbst verhält — denn in der That ist der Freund sein anderes Selbst [7]) — so wird auch die Freundschaft durch jene Bestimmungen richtig definirt, und Freunde sind die, welche die in jenen Bestimmungen enthaltenen Erfordernisse besitzen.

6. Die Frage: ob es im eigentlichen Verstande eine Freundschaft gegen sich selbst gebe, wollen wir gegenwärtig bei Seite lassen.

---

[5] Goethe:

> Liegt dir gestern klar und offen,
> Wirkst du heute kräftig frei,
> Darfst auch auf ein Morgen hoffen,
> Das nicht minder glücklich sei.

[6] Aristotelia Th. II, S. 208.

[7] Vgl. unten IX, Kap. 8, §. 2; Kap. 9, §. 10. Diogenes Laertios (V, 20) sagt, Aristoteles habe auf die Frage: „was ist ein Freund?“ geantwortet: „Eine Seele in zwei Leibern wohnend“. Auch Zeno definirte den Freund als: „ein anderes Ich“ (ἄλλος ἐγώ!).

Soviel kann man indessen annehmen, daß von einer solchen Freundschaft des Menschen gegen sich selbst insofern geredet werden kann, als nach dem früher Gesagten [8]) das Ich aus zwei oder mehreren Theilen besteht, und auch aus dem Grunde, weil man den höchsten Grad der Freundschaft im populären Sprachgebrauche mit der Liebe vergleicht, die Einer für sich selbst empfindet [9]).

7. Die vorher aufgeführten Gesinnungen finden wir selbst bei der großen Masse der Menschen, obschon diese Masse geringerer Art ist. Natürlich haben sie an denselben nur insofern Antheil, als sie sich selbst gefallen und sich für tüchtige und gute Menschen halten. Denn was die ganz schlechten und schuftigen betrifft, so finden wir jene Gesinnungen bei keinem einzigen derselben, ja nicht einmal den Schein davon. Ja auch den geringen Menschen kann man sie eigentlich nicht zuschreiben, denn dieselben sind nicht eins mit sich selbst, begehren dies und wollen das [10]), wie dies z. B. bei den Unenthaltsamen [11]) der Fall ist, denn sie erwählen oft statt desjenigen, was ihnen selbst als gut und recht erscheint, das Angenehme, das ihnen schädlich ist. Die gewöhnlichen Menschen hinwiederum stehen aus Feigheit und Faulheit ab von der Ausübung dessen, von dem sie doch die Ansicht haben, daß es ihnen höchst zuträglich sei. Menschen endlich, welche viele und große Verbrechen auf sich geladen haben und wegen ihrer Lasterhaftigkeit allgemein gehaßt werden [12]), fliehen sogar das Leben und bringen sich selbst um.

8. So suchen denn auch die Schlechten immer mit Andern zu verkehren, nur dem Umgange mit sich selbst suchen sie zu entfliehen. Denn wenn sie mit sich allein sind, da erinnern sie sich an

---

8) S. I, Kap. 13; vgl. M. Moral. II, Kap. 11. p. 1211 a. 15—38. Eud. VII, Kap. 6. p. 1240. a. 8 ff. — b. 20.

9) Der griechische Ausdruck von der innigsten Freundschaft lautete also wie bei uns: „ich liebe ihn wie mich selbst".

10) Ihre sinnliche Begierde strebt nach etwas Anderem, als das ist, was sie als vernünftige Wesen wollen.

11) S. oben VII, Kap. 1, §. 6.

12) Ich lese mit Fritzsche: *καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται.* Ueber den Gedanken selbst s. meine Aristotelia I, S. 153. und unten IX, Kap. 9, §. 8.

so viele schreckliche Dinge, und ähnliche Schrecknisse sind ihre Aussichten für die Zukunft; wenn sie dagegen mit Andern zusammen sind, so vergessen sie das momentan. Und da sie nichts Liebenswürdiges an sich haben, so haben sie auch keine Empfindung von Liebe gegen sich selbst. So haben denn auch solche Menschen keine Sympathie mit sich selbst in Freude und Leid; denn ihre Seele ist ewig in Aufruhr, und während der eine Theil derselben vor Bosheit betrübt ist, weil und wenn er sich gewisser Dinge enthalten muß, empfindet der andere Freude; das Eine zieht ihn hierhin, das Andere dorthin, als wollte es ihn zerreißen [13]). — 9. Wenn es nun aber auch nicht möglich ist, daß die Empfindungen der Freude und des Schmerzes zu gleicher Zeit in der Menschenbrust rege sein können, so steht doch wenigstens das fest, daß er im allernächsten Momente, nachdem er eine freudige Empfindung genossen hat, wieder Schmerz empfindet und wünschen möchte, daß ihm solcher Genuß nicht geworden wäre; denn der Lebensbecher der Schlechten ist bis an den Rand von Reue erfüllt.

Wir sehen also, daß der schlechte Mensch nicht einmal gegen sich selbst freundschaftlich gesinnt sein kann, weil er nichts Liebenswürdiges an und in sich hat.

Wenn nun aber ein solcher Zustand im höchsten Grade jammervoll ist, so gilt es, mit Anspannung aller Kräfte die Schlechtigkeit zu fliehen und dahin zu streben, ein tugendhafter Mensch zu sein; denn nur so wird es möglich sein, nicht nur mit sich selbst in Freundschaft zu leben, sondern auch einem Andern lieb und befreundet zu werden.

---

[13]) Diese ergreifende Schilderung der innern Unseligkeit des Bösen erinnert an Richards III. fürchterliches Selbstgespräch in der Nacht vor seinem Tode. Man vergleiche noch aus dem Alterthum die Schilderung des Seelenzustandes eines Bösen vor dem Tode bei Plato (Staat I, 330. e.) und Cicero de Rep. III, 16, 26; sowie das Wort des Propheten Jesaias Kap. 57, V. 20.

Fünftes Kapitel.

Das Wohlwollen hat zwar Aehnlichkeit mit der freundschaftlichen Gesinnung, ist aber doch noch keineswegs Freundschaft. Wohlwollen nämlich ist auch möglich gegen Menschen, die wir nicht kennen, und unser Empfinden kann dabei dem Andern unbekannt sein, Freundschaft aber nicht. Doch das habe ich schon früher gesagt [1]). Aber es ist auch nicht zärtliche Zuneigung (Liebe); denn es schließt weder eine Spannung des Gemüths, noch ein lebhaftes Verlangen in sich, welche beide doch stets mit der zärtlichen Zuneigung verbunden sind.

2. Die Zuneigung erfordert ferner immer längeren vertrauten Verkehr, während dagegen das Wohlwollen auch die Frucht des Augenblicks sein kann, wie das ja z. B. uns auch bei Wettkämpfern [2]) begegnet, für die man sich wohlwollend interessirt, ohne daß man ihnen doch irgendwie mit thätiger Theilnahme beistehen möchte; denn, wie ich sagte, hier ist unser Wohlwollen ein momentanes und unsere Zuneigung eine ganz oberflächliche.

3. Es scheint also das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft zu sein, wie in der Liebe die Augenlust den Anfang bildet. Denn kein Mensch liebt, ohne daß ihm vorher der Anblick des Gegenstandes Vergnügen gemacht hätte [3]). Darum kann man aber noch nicht sagen, daß Freude an der erscheinenden Form und Gestalt des Gegenstandes schon Liebe sei, sondern diese ist erst dann vorhanden, wenn man bei der Abwesenheit desselben Sehnsucht und nach seiner

---

[1]) S. oben VIII, Kap. 2, §. 4.

[2]) Nämlich in den öffentlichen Wettspielen, bei Ringern, Faustkämpfern, Wettläufern u. s. f.

[3]) Wie die Liebe mit aus der Lust am Anblick des geliebten Gegenstandes, so entsteht die Freundschaft aus dem Wohlwollen. Ueber das Entstehen der Liebe s. oben VIII, Kap. 4, §. 1. und in unserem Buche den Anfang des zwölften Kapitels. „Die Augen sind Führer und Leiter der Liebe", sagt Ovid. Es ist ein Platonischer Satz, den wir im Cratylus (p. 420. b.) u. im Phädrus (p. 250. e.) ausgesprochen finden. S. Stahr, Aristotelia II, S. 108.

Anwesenheit Verlangen empfindet. Gerade so ist es denn auch unmöglich, daß zwei Menschen Freunde werden, wenn sie nicht zuvor gegenseitiges Wohlwollen gehegt haben; aber darum sind doch wohlwollende Menschen noch nicht Menschen, die sich mit Freundschaftsneigung lieben. Denn wenn man Einem wohl will, so hegt man bloß den Wunsch, daß es ihm gut gehe, hat aber darum noch durchaus nicht Lust, an ihrem Leben und Thun sich thätig zu betheiligen, oder gar sich für sie Beschwerden zu unterziehen. Man könnte daher ganz gut sagen, das Wohlwollen sei, metaphorisch zu reden, eine Freundschaft in trägem (ruhendem) Zustande, und werde erst, wenn Zeit und längerer Umgang dazu kommen, zur wirklichen Freundschaft, d. h. nicht zu derjenigen, deren Grund der Nutzen oder das Vergnügen ist, denn diese beiden Dinge sind auch für das Wohlwollen selbst nie die bedingenden Gründe. Denn wer Wohlthaten empfangen hat, erfüllt bloß die Pflicht der Gerechtigkeit, wenn er für das Empfangene dem Geber Wohlwollen zollt; wer dagegen das Wohlergehen eines Andern deßwegen wünscht, weil er davon selbst Vortheil für sich zu ziehen hofft, der ist nicht sowohl wohlwollend gegen Jenen, als vielmehr gegen sich selbst, sowie auch der kein wahrer Freund ist, der einem Andern Aufmerksamkeiten erweist, um ihn für sich zu brauchen [4].

4. Ueberhaupt ist Wohlwollen eine Gesinnung, welche durch gewisse sittliche Vorzüge und edle Eigenschaften erweckt wird, wenn uns Jemand als schön und gut, tapfer u. s. w. erscheint, wie ich das auch in dem Beispiele von den Preiswettkämpfern angedeutet habe.

---

[4]) Der ganze Schluß dieses schönen Kapitels zeigt, daß Aristoteles unter dem Wohlwollen, welches der Ursprung (ἀρχή) der wahren Freundschaft ist, jenes rein menschliche, uneigennützige, nur durch das Schöne und Gute in der menschlichen Brust erweckte Empfinden versteht. Das Wohlwollen, das eines Andern Glück und Erfolg wünscht, weil es davon zu profitiren hofft, ist gemeiner Egoismus, Gesinnung gemeiner Menschen. (S. VIII. Kap. 8).

Sechstes Kapitel.

Etwas mit der Freundschaft Verwandtes scheint auch die Sinneseinigkeit zu sein. Darum aber ist sie nicht Meinungsgleichheit, denn diese kann auch ganz wohl unter Leuten stattfinden, die sich gegenseitig gar nicht kennen. Auch brauchen wir nicht von Allen den Ausdruck: „eines Sinnes", die über irgend einen beliebigen Gegenstand eines Sinnes sind, z. B. über die Gestirne und Astronomie — denn über solche Dinge eines Sinnes sein, hat nichts mit der Freundschaft zu schaffen — sondern wir brauchen den Ausdruck: „eines Sinnes sein" von den Staaten, wenn sie über ihre Interessen einig sind und ein und dasselbe wollen, und das, was ihnen gemeinschaftlich gut scheint, in's Werk setzen. — 2. Ihre Sinneseintracht hat es also mit praktischen Dingen [1]) zu thun, und zwar mit solchen, welche von Bedeutung sind und welche beide Theile oder alle betreffen mögen, wie z. B., um bei dem Beispiele der Staaten zu bleiben, wenn alle der Ansicht wären, daß ihre obrigkeitlichen Aemter durch Wahl besetzt werden sollen, oder: daß man ein Bündniß mit den Lakedaimoniern schließen, oder: daß Pittakos Herrscher sein solle, vorausgesetzt, daß er selbst nichts dawider habe [2]). Wenn aber von zwei Staaten oder Personen jeder von beiden Theilen selbst herrschen will, wie in den Phönikerinnen (des Euripides), dann sind sie in Zwiespalt. Denn das heißt nicht „eines Sinnes sein", wenn von zwei Personen Jeder ein und ebendieselbe Sache im Sinne hat, sondern dazu gehört noch, daß sie auch über das Subjekt einig sind, dem die Sache zukommen soll; z. B. wenn sowohl

---

[1]) S. oben III, Kap. 2 und Kap. 3, §. 15, 19—20.

[2]) Vgl. über Pittakos, den Beherrscher von Mitylene, Aristot. Politik III, Kap. 9, §. 5. und Duncker, Gesch. des Alterth. IV, 80—84. Dieser große Regent des hellenischen Alterthums legte seine Herrschaft, zum Schmerze seines Volks, freiwillig nieder. Er war jener „eine Mann", der, wie Aristoteles sagt, in der Geschichte das einzige Beispiel sei, daß ein Herrscher seine Herrschaft zur Einführung einer gemäßigten freien republikanischen Verfassung benutzt habe. S. Arist. Politik IV, Kap. 9, §. 13, S. 257 unserer Uebers.

das Volk, als auch die besseren Klassen wollen, daß die Besten an der Spitze stehen. Denn so wird Jedem, was er wünscht und verlangt [3]).

Wir sehen, die Sinneseinigkeit ist politische Freundschaft, wie denn auch die Sprache sich ausdrückt, denn sie bezieht sich auf die Interessen [4]) und auf die Erfordernisse des Lebens.

3. Vorhanden aber ist eine solche Uebereinstimmung nur bei den Guten und Rechtschaffenen, denn diese sind sowohl mit sich selbst als untereinander in Uebereinstimmung, da sie, so zu sagen, immer bei und mit denselben Dingen beschäftigt sind. Denn solcher Leute Willensmeinungen sind bleibender Natur und schwanken nicht auf und ab, wie die Fluth im Euripos [5]), sondern ihr Wille geht auf das Gerechte und Nützliche, und dies sind denn auch die Ziele, nach denen sie gemeinsam streben.

4. Die schlechten Menschen dagegen können unmöglich einig sein, es sei denn auf kurze Zeit — wie sie denn auch nur auf kurze Zeit Freunde zu sein im Stande sind — da sie, wo Nutzen zu haben ist, immer Jeder nach dem größeren Antheile trachten, während sie von den erforderlichen Beschwerden und Leistungen immer nur den kleinsten Theil über sich nehmen mögen. Denn da Jeder für sich das begehrt, was der Andere, so rechnet er fortwährend seinem Nächsten nach und behindert ihn; denn wenn sie nicht auf der Lauer sind, so

---

[3]) Die heitere Laune, die in dieser ganzen Auseinandersetzung herrscht, (welche sich zum Theil auf dem Gebiete der sprachlichen Synonymik bewegt und sehr wahrscheinlich polemische Spitzen gegen unrichtige Ausdrucksweisen gleichzeitiger Philosophen enthält, von denen wir freilich nichts Näheres mehr wissen) — ist nicht zu verkennen. Der alte Camerarius führt in seinem Commentar als Beispiel die Anekdote von einem befreundeten Ehemanne an (den er, wie er sagt, aus Respekt nicht nennen wolle), der von sich und seiner Frau zu sagen pflegte: sie wären beide viele Jahre lang eines Sinnes gewesen; jedes von beiden nämlich habe Herr sein wollen!

[4]) S. VIII, Kap. 4, §. 5.

[5]) Sprichwörtliche Redensart von der Unbeständigkeit. Euripos ist der Name des Sundes zwischen Böotien und der Insel Euböa, der jetzt Meerenge von Negroponte heißt. Die Alten glaubten, daß die Strömung in diesem Canal siebenmal des Tages und siebenmal des Nachts wechsle.

geht das gemeinsame Gut [6]) verloren. So geschieht es ihnen denn, daß sie fortwährend in Zwist sind, indem Jeder den Andern zwingen möchte, gerecht zu handeln, aber Keiner selbst gerecht handeln will.

Siebentes Kapitel.

Es ist ein Erfahrungssatz, daß Wohlthäter die Gegenstände ihres Wohlthuns mehr lieben, als diese Letzteren ihre Wohlthäter, und man forscht darüber nach, als über etwas der Vernunft der Dinge Zuwiderlaufendes.

Die meisten Philosophen sind der Ansicht, der Grund liege darin, daß die Einen Schuldner, die Andern Gläubiger seien. Sowie also bei den wirklichen Darlehnsverhältnissen die Schuldner allerdings wünschen, daß es keine Gläubiger geben möchte, denen sie schuldeten; während die, welche das Darlehn gemacht haben, sogar sehr wesentlich besorgt sind, daß es ihren Schuldnern gut gehe, so wünschten auch die Wohlthäter, ihre Schützlinge wohlerhalten zu sehen, um einst von ihnen gebührende Dankbeweise zu erndten, während diesen die Abtragung ihrer Dankesschuld durchaus nicht am Herzen liege. Epicharmos [1]) würde nun wahrscheinlich sagen: eine solche Ansicht habe „in der Schwarzseherei“ derer, die sie hegen, ihren Grund. Aber etwas in der Menschennatur Begründetes hat sie dennoch; denn die meisten Menschen vergessen leicht, und wollen weit lieber Gutes empfangen als thun [2]).

---

[6]) D. h. dasjenige, um das es beiden Theilen zu thun ist.

[1]) Epicharmos, dramat. Dichter des 5. Jahrhunderts, als feiner Menschenkenner von Plato und Aristoteles gerühmt, Vorbild des Horaz (s. Schmid zu Horat. Episteln II, 1, 58).

[2]) Vgl. oben IV, Kap. 3, §. 25. und Kap. 1, §. 37. Auch dem Aristoteles, wie allen großen Menschen, ist also diese traurige Erfahrung nicht erspart worden, die unser Goethe in so manchem schwermüthigem Worte ausspricht:

Wirf deine Kuchen in das Meer!
Sieht es der Fisch nicht, sieht's der Herr.

Aristoteles selbst kommt auf diesen Gedanken von der Undankbarkeit und dem

2. Meiner Ansicht nach dürfte indeß die Ursache jener oben erwähnten Erscheinung doch wohl noch tiefer in der Natur der Dinge liegen und keineswegs dem Verhältnisse zwischen Gläubigern und Schuldnern entsprechen; denn zwischen diesen letztern findet überhaupt gar kein Verhältniß der Liebe statt, sondern nur auf der Seite des Gläubigers der Wunsch, den Andern erhalten zu sehen, damit er sein Geld von ihm wiederbekomme. Leute dagegen, welche Andern wohlgethan haben, empfinden Liebe und Zuneigung für die, denen sie Gutes erwiesen haben, auch wenn diese ihnen in keiner Hinsicht von Nutzen sind, noch in Zukunft nützlich werden dürften. — 3. Dasselbe trifft auch bei den Künstlern zu, wo auch ein Jeder sein eigenes Werk mehr liebt, als er von seinem Werke, wenn es Seele erhielte, geliebt werden dürfte [3]. Nirgends aber trifft das wohl in solchem Grade zu, wie bei den Poeten; denn diese haben eine übermäßige Liebe für ihre Poesien, und hegen und pflegen sie wie ihre Kinder [4].

4. Einer solchen Zuneigung nun gleicht auch die der Wohlthäter. Der Gegenstand ihres Wohlthuns ist nämlich gleichsam ihr Werk, das sie also natürlich in höherem Grade lieben, als das Werk seinen Schöpfer. Und hiervon liegt die Ursache wieder darin, daß das Sein allen Menschen wünschenswerth und lieb ist. Wir sind

---

kurzen Gedächtnisse der meisten Menschen mehrmals zurück. Vgl. VIII, Kap. 13, §. 8, und er hatte seine Ursache dazu. Man sehe meine Aristotelia Th. I, S. 181. und Th. II, S. 220.

3) Vgl. oben IV, Kap. 1, §. 20.

4) Vgl. Cicero's Tuskulanen V, 22, 63. Plato, Staat I, p. 330. c. In demselben Sinne räth Don Quixote einem jungen Dichter, sich bei seinen Poesien mehr auf das Urtheil Anderer, als auf sein eigenes zu verlassen. „Denn (fährt er fort) Väter und Mütter finden ihre Kinder nie häßlich, und bei den Sprößlingen des Geistes findet diese Verblendung im höchsten Grade statt!" — Warum aber werden grade die Dichter vor andern schaffenden Künstlern hier bei Aristoteles genannt? Diese Frage beantwortet der freisinnige Florentiner Donatus Acciaiolius (Commentar. p. 780) folgendermaßen: „Die bildenden Künstler haben es mit Stoffen zu thun, die ihnen selbst äußerlich sind, und denen sie eben nur Form geben. Ihr Werk ist daher nicht ganz ihr eigenes Selbst. Die Dichter dagegen nehmen ihren Stoff aus sich selbst, und sind im vollen Sinne des Wortes Schöpfer (poetae).

aber bloß durch Thätigkeit, d. h. indem wir leben und handeln. Nun ist es aber eben die Thätigkeit, welche dem, der ein Werk schafft, gewissermaßen das Gefühl des Seins und Lebens gibt. Mithin liebt und schätzt ein solcher sein Werk, eben weil er auch das Sein liebt und hochschätzt. Das ist ein Naturgesetz. Denn was ein Wesen **der Möglichkeit nach** (an sich) ist, das gibt erst das von ihm hervorgebrachte Werk als **wirklich** zu erkennen.

5. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Für den Wohlthäter nämlich ist sein Handeln ein schönes, er hat daher auch seine Freude an dem Gegenstande, welcher das Gefäß dieses Schönen ist. Für den Empfänger der Wohlthat dagegen resultirt nichts von dem Schönen, das in dem Geber ist, sondern höchstens nur etwas Nützliches. Dieß ist aber in minderem Grade angenehm und anziehend [5]). — 6. Wer eine gute Handlung thut, hat ferner ein angenehmes Gefühl dabei durch die Thätigkeit im Augenblicke des Vollbringens, er hat ein solches auch schon vor dem Vollbringen durch die Aussicht auf dasselbe und, nachdem sie geschehen ist, in der Erinnerung daran. Das angenehmste Gefühl aber ist das, welches die Thätigkeit selbst begleitet, und dies ist daher auch in gleicher Weise das liebste. Also: wer eine Wohlthat gethan hat, für den ist sein Werk ein bleibendes — denn „das Schöne ist dauernd“ [6]); für den Empfänger dahingegen ist das empfangene Nützliche etwas vorübergehendes. Und während die Erinnerung an das Schöne immer angenehm ist, ist es die Erinnerung an das Nützliche durchaus nicht, oder doch in anderem Grade; während es sich mit der Erwartung freilich umgekehrt zu verhalten scheint.

Dazu kommt ferner noch, daß das Lieben als thätiges Thun, das Geliebtwerden dagegen als ein Leiden erscheint. Diejenigen

---

[5]) Der aus tiefster Kenntniß der Menschennatur stammende Spruch, daß „Geben seliger als Nehmen“, wird von Aristoteles in seinen letzten Gründen ebenso schön, als tief und treffend entwickelt. Der Geber hat in dem Gegenstande, dem er wohlthut, ein sprechendes Zeugniß seiner sittlich guten und schönen That; auf ihn fällt alles Gute und Edle derselben zurück, dem Andern bleibt nur das Nützliche.

[6]) Vielleicht ein sprichwörtlich gewordenes Dichterwort. S. Aristotelia Th. II, S. 220.

also, auf deren Seite sich vorzugsweise das Handeln befindet, sind damit auch folgerichtig in dem Falle, daß das Lieben und das Beweisen der Liebe vorzugsweise von ihnen ausgeht.

7. Und endlich: Jedermann liebt das am stärksten, was ihm am meisten Mühe gekostet hat, wie denn auch z. B. diejenigen ihr Geld mehr lieben, die es erworben, als die, welche es ererbt haben [7]). Nun gibt aber wohl Jeder zu, daß Sichwohlthunlassen keine Mühe und Arbeit kostet, Wohlthun dagegen schwer und mühsam ist. Deßhalb sind denn auch die Mütter „kinderliebender" als die Väter [8]); denn das Gebären kostet mehr Mühe und Beschwerden (als das Zeugen); und dazu sind die Mütter gewisser, daß die Kinder ihre eigenen sind. Der erstere Umstand dürfte auch auf die Wohlthäter passen. —

Achtes Kapitel.

Es wird ferner auch die Frage aufgeworfen: ob man sich selbst am meisten lieben müsse, oder einen Andern? [1])

Die Meinung der Menschen scheint sich für das Letztere zu entscheiden, denn man tadelt die, welche sich selbst am meisten lieben, und benennt sie mit dem Schimpfnamen „Eigenliebige", sowie es auch als ausgemacht gilt, daß gerade der schlechte Mensch Alles nur um seinetwillen thut, und zwar, je nichtswürdiger er ist, um so mehr. So ist es denn auch ein gewöhnlicher Vorwurf gegen einen solchen Menschen, daß man von ihm die Redensart braucht: „er thut nicht das Geringste, wobei nicht sein Interesse im Spiel ist". Der Rechtschaffene dagegen, sagt man, sieht bei Allem, was er thut, auf das

---

[7]) Vgl. oben IV, Kap. 1, §. 20. Platon, Staat I, Kap. 4, p. 330. b. Tacitus, Dialog Kap. 3, und dort die Note von Eckstein.

[8]) Schon mehrmals bemerkt. S. oben VIII, Kap. 8, §. 3; Kap. 12, §. 2; IX, Kap 4, §. 1. Der Ausdruck „kinderliebend" zeigt hin auf den Lieblingsdichter des Aristoteles, auf Euripides, der in seiner Tragödie „die Phönikerinnen" sagt (V. 358):

Mit Müh und Schmerz gebiert das Weib das Kind zur Welt,
Drum liebt die Kinder so das weibliche Geschlecht!

Sittlichgute, und je besser er ist, desto mehr ist das Schöne und das Interesse seines Freundes der Bestimmungsgrund seines Handelns, während er sein eigenes Interesse bei Seite setzt.

2. Allein mit diesen Sätzen, sagen Andere, stehe die Wirklichkeit der menschlichen Handlungen in Disharmonie, und das habe seinen guten Grund. Denn, sagen sie, der Mensch hat die Pflicht, den am meisten zu lieben, der ihm am meisten Freund ist. Am meisten Freund ist aber der, der einem Andern das Gute wünscht und thut, rein um dieses Andern selbst willen, auch wenn Niemand etwas davon erfahren sollte. In diesem Verhältnisse befindet sich aber jeder Mensch am meisten gegen sich selbst, und in ihm selbst findet sich ja auch alles Uebrige vereinigt, was die Begriffsbestimmung des wahren Freundes ausmacht. Denn wir haben oben gesagt [2], daß von dem Verhältnisse gegen das eigene Ich auch alles freundschaftliche Verhalten gegen andere Individuen sich herleite. Ja auch die Sprichwörter sind hiermit sämmtlich in Uebereinstimmung, wie z. B.: „Ein Herz und Eine Seele," oder: „Gemeinsam sind der Freunde Güter", oder: „Freundsein, Gleichsein" [3], oder: „das Knie ist näher als das Schienbein" [4], denn alles dieses findet am meisten gegen das eigene Ich statt: Jeder ist sich selbst am meisten Freund, und somit hat man auch sich selbst am meisten zu lieben. — So erscheint es dann mit Recht als zweifel-

---

[2]) S. IX, Kap. 4, §. 1.

[3]) S. die Anmerkungen zu VIII, Kap. 5, §. 5. und zu Kap. 4, §. 2 dieses Buchs.

[4]) Entspricht unserem: „Das Hemd ist näher als der Rock". So singt Theokrit in seinem Lobliede auf König Hieron, das den Titel „die Chariten" führt (XVI, 13 ff.):

Sagt, wo ist jetzt noch ein Freund? Wer liebt den rühmenden Sänger?
Nein, nicht trachten die Männer, um herrliche Thaten, wie vormals,
Jetzt gepriesen zu sein, sie beherrscht nur schnöde Gewinnsucht.
Jeglicher hält im Busen die Hand und sinnt, wie das Geld ihm
Wuchere. Traun, er verschenkt nicht einen verrosteten Pfennig,
Sondern da sagt er gleich: „Mir ist näher das Knie, als das Schienbein!"

Der Scholiast zu dieser Stelle Theokrit's bemerkt ausdrücklich, daß dies eine sprüchwörtliche Redensart sei zur Bezeichnung des selbstsüchtigen Egoismus.

haft, welcher von beiden Ansichten man folgen soll, da alle beide ihre Gründe für sich haben.

3. Allein ich denke, man muß dergleichen Raisonnements scharf von einander halten und genau bestimmen, wie weit und in welcher Art sie wahr sind. Wenn wir also zunächst den Begriff der Eigenliebe [5]) nehmen und zusehen, was die Einen und was die Andern darunter verstehen, so dürfte die Sache alsbald ins Klare kommen.

4. Diejenigen, welche das Wort im Sinne eines Vorwurfs brauchen, nennen „Eigenliebige" diejenigen, welche in Geldsachen und in Bezug auf Ehre oder auf sinnliche Genüsse vor allen Andern sich selbst bedenken — denn das sind Dinge, nach denen die meisten Menschen streben, um die sie sich, als um die höchsten Güter, zu allen Zeiten abgemüht haben, und um die daher beständig heißer Kampf und Streit stattfindet. Diejenigen nun, welche in Bezug auf diese Dinge nie genug haben können, sind Menschen, die nur ihrer Begierde und überhaupt ihren Leidenschaften und dem unvernünftigen Theile der Seele zu Willen leben. Daher ist denn auch die Benennung „eigenliebig" im tadelnden Sinne aus dem Umstande entstanden, daß die große Masse eben schlecht ist. Gegen solche Art von Eigenliebe erhebt sich also mit vollem Rechte der Tadel.

5. Daß man aber im gewöhnlichen Sprachgebrauche eben nur solche Menschen, die in Bezug auf jene obengenannten Dinge vor allen Andern sich selbst bedenken, als „eigenliebige" bezeichnet, liegt auf der Hand. Denn gesetzt, ein Mensch trachtete immer nur dahin, selbst vorzugsweise vor allen andern Menschen gerecht zu handeln, sich maßvoll zu betragen, oder sonst irgend welche Tugend zu üben, mit einem Worte, Alles, was schön und gut ist, zu seinem Eigenthume zu machen, so wird sicher kein Mensch auf der Welt diesen Menschen „eigenliebig" nennen oder ihn tadeln. — 6. Und doch, sollt' ich denken, wäre ein solcher Mensch mehr als irgend ein anderer ein „eigenliebiger", denn er nimmt ja für sich selbst gerade die

---

5) Wörtlich entsprechender würde „Selbstliebe" sein, aber dann fehlte dem Uebersetzer das Adjectivum, da wir „selbstliebig" und „selbstliebend" nicht wohl brauchen können, in dem Sinne von „sich selbst vorzugsweise liebend".

schönsten und vorzugsweise guten Dinge in Anspruch, er willfahrt sich selbst, und zwar dem, was das Höchste in ihm ist, und gehorsamt eben diesem in allen Stücken. Sowie nun aber in der gäng und gäben Anschauungsweise das Sein eines Staates und jedes andern zusammengesetzten Ganzen vorzugsweise in demjenigen enthalten ist, was in demselben das Höchste und Herrschende ist [6]), so auch beim Menschen. Sich selbst liebend („ein Eigenliebiger") ist daher vorzugsweise der Mensch dann, wenn er dieses Höchste in ihm am meisten liebt, und diesem Höchsten vorzugsweise zu Willen lebt. So heißt ja auch ein Mensch „selbstbeherrschend" oder „ohne Selbstbeherrschung", je nachdem in ihm seine Vernunft die Herrschaft hat oder nicht hat, weil man von der Ansicht ausgeht, daß die Vernunft eben das eigentliche Selbst jedes Menschen ist; und von den menschlichen Handlungen gelten diejenigen vorzugsweise als solche, und zwar freiwillige Handlungen, welche Resultat vernünftiger Ueberlegung sind.

Beides also ist klar: des Menschen Selbst ist ganz oder doch vorzugsweise dies sein vernünftiges Element, und die Liebe des Tugendhaften gilt vorzugsweise diesem Elemente seines Wesens. Mithin dürfte ihm vorzugsweise das Prädikat „eigenliebig" zukommen, freilich in ganz anderem als in jenem schimpflichen Sinne, und der Unterschied dieser von jener Art der getadelten Eigenliebe ist gerade so groß, wie der zwischen einem Leben nach der Vernunft und einem Leben nach der sinnlichen Leidenschaft, oder der Unterschied zwischen dem Streben nach dem sittlich Guten und Schönen und zwischen dem Streben nach dem, was vortheilhaft erscheint.

7. Menschen nun, deren ganzes Streben dahin geht, sich in guten und edlen Thaten auszuzeichnen, liebt und lobt Jedermann. Gesetzt aber, alle Menschen wetteiferten miteinander in dem Ringkampfe um das Schöne und Gute, und jeder strengte alle seine Kräfte an, das Beste zu thun, so würde ebensowohl die Gesammtheit in den Besitz Alles dessen gelangen, was ihr Noth thut, als auch jeder Einzelne für sich die höchsten aller Güter erwerben, so gewiß als die Tugend ein solches Höchste ist.

---

6) Vgl. Aristoteles Politik III, Kap. 5, §. 1 ff. (Kap. 7 Bekk.).

Also Resultat: der gute Mensch muß „selbstliebend“ [7]) sein — denn so wird er selbst, indem er das sittlich Schöne und Gute thut, für sein Selbst den Vortheil davon haben und zugleich das Wohl der Andern befördern. Der schlechte Mensch dahingegen darf es nicht, denn er wird sowohl sich selbst als seinen Nächsten schaden, weil er schlechten Leidenschaften folgt.

8. Bei dem schlechten Menschen also steht das, was er thun sollte, mit dem, was er thut, in Widerspruch, während der Tugendhafte das, was er thun soll, auch wirklich thut. Denn Alles, was Vernunft ist, wählt immer das Beste, der Tugendhafte aber gehorsamt der Vernunft.

9. Dennoch bleibt es dabei wahr, daß der brave Mann Vieles für seine Freunde und für sein Vaterland thut, ja, wenn es sein muß, dafür zu sterben bereit ist. Denn er wird Hab und Gut, und Ehrenstellen, und überhaupt alle die Güter, um deren Besitz die Menschen kämpfen und ringen, hingeben in dem Streben, seinem Selbst den Besitz des Schönen und Guten zu sichern. Denn er wird es sicher vorziehen, eine kurze, aber starke freudige Empfindung, als eine langdauernde, aber schwache zu genießen, ein einziges Jahr schön und groß, als viele Jahre gemeiner Alltäglichkeit zu erleben, eine einzige schöne und erhabene That, als viele unbedeutende zu vollbringen. So, meine ich, denken auch die, welche ihr Leben (für einen edlen Zweck) hingeben; sie erwählen mithin etwas, was ein erhabenes Schöne für sie selbst ist. Auch Gut und Geld hinzugeben, wenn sie dadurch ihren Freunden in Zukunft einen größeren Vortheil schaffen können, sind solche Menschen gern bereit, denn bei solchem Thun ihrerseits fällt dem Freunde zwar der Vortheil, dem Andern aber die Ehre zu. Wer so handelt, eignet mithin sich selbst das größere Gut zu. Mit Ehren und Staatsämtern hat es dieselbe Bewandtniß, denn auch hier wird der Tugendhafte Alles zu Gunsten seines Freundes aufgeben, weil das edel handeln heißt und ihm Lob

---

[7]) D. h. „Egoist“ (eigenliebig) in diesem höchsten und edelsten Sinne. Aristoteles zeigt in den folgenden Paragraphen, daß dieser edle Egoismus, diese *erhabene Selbstsucht* des tugendhaften Mannes sich auch in seinen edelsten *Handlungen bethätige*.

einträgt. Er erscheint also mit Fug und Recht als ein trefflicher Mann, weil er das sittlich Schöne und Edle vor Allem für sich in Anspruch nimmt. Ja, es ist sogar möglich, zu Gunsten eines Freundes auf Thaten zu verzichten, und wo es schöner ist, den Freund zu einer That veranlaßt, als sie selbst gethan zu haben.

10. Wir sehen also, daß bei allen löblichen Dingen und Handlungen der Tugendhafte sich selbst den größeren Antheil des Schönen zutheilt.

Auf diese Art also soll man, wie gesagt, selbstliebend sein, so aber, wie der große Haufe es ist und meint, darf man es nicht.

Neuntes Kapitel.

Eine andere Frage, über deren Beantwortung die Ansichten getheilt sind, ist die: ob „der Glückliche" [1]) Freunde nöthig habe oder nicht.

„Denn", sagen die Einen, „die Glückseligen und Sichselbstgenügenden bedürfen der Freunde durchaus nicht, sie haben ja schon alle Güter. Als Menschen, die sich selbst genug sind, bedürfen sie konsequenterweise nichts weiter, während der Freund, der ja ein anderes Selbst des Menschen ist, ihm dasjenige verschafft, was er selbst sich zu verschaffen nicht im Stande ist. Daher sagt denn auch der Dichter [2]):

„Wer braucht denn Freunde, wenn das Schicksal hold ihm ist?

---

[1]) Derjenige, welchem das Prädikat „glückselig" zukommt. Man vergl. das erste Buch, besonders I, Kap. 10.

[2]) Wieder der Lieblingsdichter des Philosophen, Euripides, in dessen Tragödie Orestes es V. 657 ff. heißt:

— — Im Unglück muß
Der Freund dem Freunde seine thätige Hülfe weihn,
Denn wer braucht Freunde, wenn das Schicksal hold ihm ist?

Womit ein anderer Ausspruch desselben Dichters in seinem „Rasenden Herkules" (V. 1341) übereinstimmt:

Sind uns die Götter gnädig, braucht man Freunde nicht:
Denn Gottes Hand ist stark genug, wenn er nur will.

2. Und doch sieht es andererseits wie eine Ungereimtheit aus, dem Glücklichen alle Güter zuzusprechen und ihm daneben keine Freunde zu geben, die doch allgemein für das größte aller äußeren Güter gelten. Ferner: wenn es wahr ist, das es in höherem Grade zu dem Begriffe Freund gehört, Gutes zu thun, als zu empfangen, und wenn das Wohlthun eine wesentliche Eigenthümlichkeit des tugendhaften Mannes und der Tugend ist, und wenn endlich Freunden Gutes zu thun schöner ist als Fremden: so wird der tugendhafte (und glückliche) Mann Freunde bedürfen, denen er wohlthun kann.

Daher ist es denn auch eine Frage, die man gewöhnlich verhandelt: ob man im höheren Grade in glücklichen Umständen Freunde nöthig habe, oder in unglücklichen, weil man von der Voraussetzung ausgeht, daß nicht nur im Unglücke der Mensch solcher bedürfe, die ihm dann wohlthun, sondern auch im Glücke solcher, denen er wohlthun könne.

3. Ungereimt dünkt mich, ist es sodann auch, wenn man den Glückseligen zum Einsiedler [3]) machen will. Denn kein Mensch würde alle Güter der Welt haben wollen, wenn die Bedingung daran geknüpft wäre, sie ganz allein für sich zu besitzen [4]). Der Mensch ist ja ein politisches Wesen [5]) und von Natur zum Zusammenleben mit Andern geschaffen, und mithin ist auch bei dem Glückseligen dieser Zug vorhanden, da er ja alle Güter, womit die Natur den Menschen ausstattet, gleichfalls besitzt. Nun ist es aber klar, daß mit Freunden und trefflichen Menschen zusammenleben besser ist, als mit Fremden und mit den Ersten Besten, die Einem in den Weg kommen. Es bedarf also der Glückliche gleichfalls der Freunde.

---

3) Man vgl. oben I, Kap. 7, §. 6; Kap. 8, §. 16. und VIII, Kap. 1 zu Anf.; Kap. 5, §. 3. S. auch meine Aristotelia I, S. 201.

4) S. oben VIII, Kap. 1, §. 1. Ganz antik gefühlt ist, was Goethe seinen Elpenor sagen läßt:

„Ich will ein treuer Freund sein!
Will theilen, was mir von den Göttern wird,
Und wenn ich Alles habe, was mich freut,
Will gern ich allen Andern Alles geben!"

5) S. Arist. Politik I, Kap. 1, §. 9.

4. Was wollen nun also jene Ersten [6]) eigentlich sagen, und inwiefern enthält ihre Ansicht Wahrheit?

Doch wohl nur insofern, als der große Haufe der Menschen unter Freunden Leute versteht, die da nützlich sind! — Solcher wird nun allerdings der Glückliche durchaus nicht bedürfen, da er ja bereits alle Güter besitzt. Ja er wird auch nicht einmal solcher Freunde, die man um des Angenehmen willen hat, benöthigt sein, oder doch nur in geringem Grade; denn da sein Leben bereits an und für sich angenehm ist, so bedarf er weiter keines von außen hinzukommenden Vergnügens. Weil nun also der Glückliche solcher Art Freunde nicht bedarf, so sagt man, er bedürfe überhaupt nicht der Freunde. — 5. Aber dieser Schluß ist schwerlich richtig. Denn ich habe gleich von vornherein [7]) gesagt, daß die Glückseligkeit eine Thätigkeit ist. Die Thätigkeit aber ist etwas, das geschieht, und wird nicht etwas, das ruhend da ist, wie etwa ein Besitzthum. Besteht nun aber das Glückseligsein im Leben und Wirken, und ist die Thätigkeit des Tugendhaften, wie zu Anfange gesagt worden [8]), an und für sich gut und angenehm, und gehört zu den angenehmen Dingen auch das einem Jeden Eigenthümliche, und sind wir endlich in höherem Grade befähigt, unsere Nächsten und deren Handlungen zu erkennen, als uns selbst und unsere eigenen: nun, so sind auch die Handlungen trefflicher Menschen, die unsere Freunde sind, uns, wenn wir gut sind, eine Freude; denn beide Theile haben dann als gute Menschen und als Freunde dasjenige, was an und für sich durch seine innere Natur angenehm ist. Folglich wird der Glückselige offenbar Freunde solcher Art haben müssen, wenn er anders den Wunsch hegt, gute und seinem eigenen Wesen verwandte Handlungen zu schauen, denn dieser Art sind die Handlungen des Tugendhaften, der unser Freund ist.

Ferner: alle Welt ist der Meinung, zum Begriffe des „Glückseligen" gehöre nothwendig, daß er auch ein angenehmes Leben führe. Für einen Einsiedler aber ist das Leben ein lästiges. Denn es ist

---

6) D. h. die Verfechter der zuerst (§. 1.) aufgestellten Ansicht.

7) Siehe I, Kap. 7, §. 15.

8) S. I, Kap. 8, §. 13. Biese II, S. 389.

kein leichtes Ding, für sich allein in einem fort thätig zu sein, während es in Gesellschaft mit Andern und in Beziehung auf Andere schon leichter ist. — 6. Es wird also die Thätigkeit, die schon an und für sich angenehm ist (in Verbindung mit Freunden), eine um so anhaltendere sein können, was eben zum Begriffe des „Glücklichen" nothwendig gehört. Denn der Tugendhafte, eben insofern er tugendhaft ist, hat seine Freude an allen Handlungen, die den Gesetzen der Tugend gemäß sind, während er von allen aus Bosheit und Schlechtigkeit herrührenden Handlungen beleidigt wird, — grade so, wie der Musiker sich an schönen Tonweisen erfreut, während sein Ohr von schlechten beleidigt wird.

7. Sodann dürfte man auch wohl mit Theognis [9]) sagen, daß aus dem Zusammenleben mit trefflichen Menschen für uns eine Uebung unserer Tugend resultirt. — Sehen wir der Sache tiefer auf den Grund, so liegt es in der Natur der Dinge, daß ein trefflicher Mensch für den Trefflichen ein wünschenswerther Freund ist. Denn, wie ich bereits gesagt [10]), daß dasjenige, was seiner Natur

---

9) Die Verse des hier (und weiter unten Kap. 12) von Aristoteles angeführten berühmten griechischen Spruchdichters aus dem sechsten Jahrhundert fehlen in den meisten und besten Handschriften und in den griech. Commentaren. Die Poesie war im Volke noch lebendig genug, daß Aristoteles bei Gelegenheiten, wie diese, nur den Namen des Dichters zu nennen brauchte, um sicher zu sein, daß seine Zuhörer oder Leser ergänzten, was er meinte. Hier war es ein Dichterwort des Theognis, das Sokrates als einen Lieblingsspruch zu brauchen pflegte (s. Xenoph. Memorabilien 1, 2, 20. Symposion II, 5. Platon Menon p. 95. d. und die Ausleger zu Theognis Gnomen V. 35 p. 8 der Leipz. Ausg.). Es lautet vollständig:

— — Nimmer mit schlechten
Männern gehe du um, stets nur zu guten gesellt!
Solche seien Gesellen beim Trunk dir, sowie bei der Mahlzeit,
Oder im Rath, und es sei ihnen gefallen dir Pflicht.
Denn von Guten wirst Gutes du lernen; doch wenn du den Schlechten
Zu dich gesellt, so verlierst du auch den eignen Verstand.
Folge dem Rath und gesell' dich zu Guten, damit du einst sagest:
Gut war der Rath, den ich hier sorglich den Freunden ertheilt.

10) S. oben I, Kap. 8, §. 11; VIII, Kap. 6, §. 4.

und seinem Wesen nach gut ist, auch an und für sich für den Guten ein Gutes und Angenehmes ist.

Zu dem, was an und für sich gut und angenehm ist, gehört nun aber auch das Leben, das bei den Thieren als Fähigkeit der Sinneswahrnehmung, bei den Menschen als Fähigkeit der Sinneswahrnehmung und des Denkens bestimmt wird. Jede Fähigkeit aber führt zurück auf die bethätigende Wirksamkeit [11]), und in dieser liegt das Hauptsächliche. Das Leben erscheint daher im wesentlichen Sinne als wirkliches Wahrnehmen oder als Denken.

8. Nun gehört aber das Leben zu den an und für sich selbst guten und angenehmen Dingen, weil es etwas in sich Abgeschlossenes und Bestimmtes ist [12]), und der Begriff der Bestimmtheit zur Natur und zum Wesen des Guten gehört. Was aber von Natur ein Gutes ist, das ist es auch (relativ) für den Tugendhaften. Darum erscheint das Leben und Dasein allen Menschen süß und angenehm; — nur darf man freilich das Leben nicht in dem Sinne nehmen, daß es ein mühseliges und verkümmertes oder ein in Leiden hingebrachtes Dasein ist, denn als solches ist es ein unbestimmbares, wie sein ganzer Inhalt, wie das im Folgenden, wo ich vom Schmerze reden werde [13]), noch deutlicher werden wird.

9. Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist, — wie man das auch daraus ersehen kann, daß alle Menschen zu leben begehren, und vor allen die tugendhaften und glückseligen [14]), für die ja das Leben im höchsten Grade wünschenswerth und deren Leben das glückseligste ist, — und wenn ferner der Mensch, indem er sieht, sein Sehen, indem er hört, sein Hören, und indem er geht, sein Gehen wahrnehmend empfindet, kurz, wenn so überhaupt bei jeder andern Thätigkeit eine Empfindung in uns vorhanden ist, daß wir

---

[11]) S. oben I, Kap. 7, §. 13—14. S. Biese II, S. 142. Zeller, die Philosophie der Griechen II, S. 478.

[12]) Aristoteles nimmt hier, wie anderwärts (z. B. I, Kap. 6, §. 7 und II, Kap. 6, §. 14. Bezug auf die Pythagoreische Lehre vom „Bestimmten“ und „Unbestimmten“. Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie I, S. 376—377.

[13]) Nämlich in der ersten Hälfte des nächstfolgenden zehnten Buches.

[14]) Vgl. Stahr, Aristotelia I, S. 153.

thätig sind: so kann man auch sagen, wir empfinden, daß wir empfinden, und denken, daß wir denken; das heißt, daß wir sind [15]), — denn wir sagten oben das Sein als Empfinden oder Denken. Empfinden, daß man lebe, ist aber etwas an sich selbst Angenehmes, — denn das Leben ist von Natur ein Gut, und das Gute als in uns vorhandenes Empfinden ist ein Genuß. Das Leben ist also ein wünschenswerthes, und vorzüglich für die Guten, weil das Dasein für sie ein Gut und ein Genuß ist, denn indem sie das an sich selbst Gute in sich empfinden, haben sie an dieser Empfindung einen Genuß.

10. Nun verhält sich aber der gute Mensch wie zu sich selbst, eben so auch gegen seinen Freund, — denn der Freund ist ja sein zweites Ich. Sowie also für jeden guten Menschen die eigene Existenz wünschenswerth ist, so, oder nahezu in gleichem Grade, ist es für ihn auch die des Freundes. Nun war ihm aber seine Existenz (sein „Sein") wünschenswerth, weil er sich selbst als guten Menschen empfand — eine Empfindung, welche an und für sich angenehm ist. Er muß also eine Mitempfindung von dem Dasein seines Freundes haben, und dazu gelangt er ohne Zweifel durch das Zusammenleben mit ihm und durch den gemeinsamen Austausch von Gedanken und Ideen. Denn in dieser Bedeutung wird der Ausdruck „Zusammenleben", von Menschen gebraucht, zu fassen sein, und nicht wie bei dem Heerdenvieh, wo es „auf demselben Futterplatze weiden" bedeutet [16]).

Ist nun also, wie wir sehen, für den guten, innerlich beglückten Menschen das eigene Sein etwas an und für sich Wünschenswerthes, weil es etwas von Natur Gutes und Angenehmes ist, und ist in einem ähnlichen Grade für ihn auch das Sein des Freundes wünschenswerth, nun so muß für ihn auch der Freund zu den wünschens-

---

[15]) Hier, bemerkt Korai, ist das cogito ergo sum des Cartesius populär ausgesprochen.

[16]) Der Gedanke an die Gegner der hier von ihm aufgestellten menschlich-edeln Ansicht, an jene Verfechter des Egoismus und der Isolirung des theuren Ichs macht dem Philosophen sichtlich warm, und läßt ihn diejenigen, welche von der wahren Freundschaft und ihrer Nothwendigkeit für die wahrhaft glückliche menschliche Existenz nichts wissen wollen, mit jenem schlimmen Prädikate bezeichnen, das er ihnen schon früher einmal (I, Kap. 5, §. 3) ertheilt hat.

werthen Dingen gehören. Was aber für ihn wünschenswerth ist, das muß er nothwendig auch besitzen — sonst würde sein Glück nach dieser Seite hin mangelhaft sein. Folglich wird der Mensch, wenn er wahrhaft glückselig sein soll, tugendhafte Freunde haben müssen.

Zehntes Kapitel.

Jetzt fragt es sich also: Muß man danach trachten, sich möglichst viele Freunde zu machen, oder wird das treffende Dichterwort über die Gastfreundschaft:

Weder viele, noch keine! [1])

auch auf die Freundschaft passen, so, daß es heißt, man darf weder ganz freundlos sein, noch allzu viele Freunde haben?

2. Was die Freunde anbetrifft, die man um des Nutzens willen hat, so kann man wohl sagen, daß jener Spruch ganz auf sie passe. Denn Vielen Dienste leisten, ist ein beschwerlich Ding, ja das ganze Leben reicht nicht aus, das zu bewerkstelligen. Mehr Freunde also, als zum eigenen Leben hinreichen, sind überflüssige Zugabe und ein Klotz am Bein, wenn man glücklich leben will, man bedarf ihrer also nicht. Und auch für das Vergnügen reichen wenige hin, wie bei der Speise das Gewürz.

3. Aber in Betreff der tugendhaften Freunde fragt es sich, ob man deren der Zahl nach möglichst viele haben müsse, oder ob es für die Freundemenge [2]) ebensowohl ein gewisses Maß gibt, wie für

---

[1]) Nach Hesiod „Werke und Tage" V. 715.

[2]) Der Ausdruck „Freundemenge" (φιλικὸν πλῆθος) ist scherzhaft von Aristoteles gebildet, des Vergleichs wegen mit der „Bevölkerungsmenge" einer Stadt. Man vergesse bei diesem Vergleiche übrigens nicht, daß die hellenischen Städte im Vergleich zu den unsern klein waren und klein sein mußten. Vgl. Aristoteles Politik III, Kap. 1, §. 1. und VII, Kap. 5—9, sowie unsere Einleitung zur Aristotelischen Politik S. 11—12. Die „zehn Myriaden", d. h. hunderttausend Menschen, sind übrigens nicht als Seelenzahl schlechthin zu fassen — denn Städte von solcher „Seelenzahl" der Bevölkerung gab es in Griechenland allerdings, — sondern nur als die Zahl der männlichen freien

die Bevölkerungsmenge einer Stadt? Denn zehn Menschen können ebensowenig eine Stadt bilden, als zehn Myriaden noch eine Stadt sind. Nun läßt sich die Frage nach dem Wieviel natürlich nicht durch eine einfache Bestimmung beantworten, sondern nur so, daß man sagt: jede beliebige Zahl innerhalb gewisser fest bestimmter Gränzen. Mithin gibt es auch in Betreff der Freunde ein bestimmtes Maß für deren „Menge", und ich meine, diese Bestimmung lautet: die größtmögliche Zahl von Freunden, die man haben kann, hängt ab von der Beantwortung der Frage, mit wie vielen ein inniges Zusammenleben möglich ist [3]), denn dies letztere ist das wesentlichste Kennzeichen der Freundschaft [4]).

4. Und liegt es aber am Tage, daß und warum es nicht möglich ist, mit Vielen einen eng vertrauten Lebensverkehr zu pflegen und so zu sagen sein Selbst unter Viele zu vertheilen. Dazu kommt noch, daß auch jene unter einander Freunde sein müssen, wenn sie sämmtlich mit einander im innigen täglichen Verkehr leben sollen, und das findet sich schwer bei einer größeren Anzahl Menschen. — 5. Schwer wird es ferner auch, bei einer größeren Anzahl von Menschen an den Freuden und Schmerzen innigen Antheil zu nehmen. Denn es muß natürlich vorkommen, daß man zu gleicher Zeit sich mit dem einen zu freuen und mit dem andern zu betrüben hätte. Ich denke also, es ist eine gute Regel: nicht darauf auszugehen, möglichst viele Freunde zu haben, sondern nur so viele, als hinreichend sind, das Bedürfniß eines eng vertrauten Lebensverkehrs zu befriedigen. Denn ich sollte meinen, es sei überhaupt und aus demselben Grunde gar nicht möglich, Vielen innig Freund zu sein, aus welchem es eben auch nicht möglich ist, Viele zu lieben. Denn Liebe beansprucht ihrem Wesen nach, der höchste Grad von Freundschaft zu sein. Ein solcher höchster Grad aber findet nur statt in

---

Einwohner. Städte mit einer Bevölkerung wie London und Paris gingen über den Begriff einer hellenischen „Polis", eines organisch gegliederten, von festen Mauern umschlossenen bürgerlichen und staatlichen Gemeinwesens.

[3]) Ebenso beantwortet die vorliegende Frage Plutarch, von der Menge der Freunde (Th. VI, p. 356 R.), der hier überhaupt zu vergleichen ist, und der offenbar aus Aristoteles geschöpft hat.

[4]) S. oben Kap. 9, §. 9 dieses neunten Buchs.

Bezug auf ein Individuum; und ebenso innige Freundschaft auch nur gegen Wenige.

6. Daß es wirklich sich also verhält, ersehen wir auch aus den Thatsachen des Lebens, denn da kommen nicht viele Freunde in der wirklichen Bedeutung der Kameradenfreundschaft vor, und bei den von den Dichtern besungenen ist immer nur von einem Freundespaare die Rede. Die Allerweltsfreunde dagegen, die Jedermann mit Vertraulichkeit begegnen, gelten für Menschen, die eigentlich Keinem Freund sind, ausgenommen im politischen Sinne [5]), was man in der Sprache durch den Namen „Gefälligmacher" ausdrückt, mit dem man sie benennt.

Politisch kann man nun zwar allerdings Vielen Freund sein, auch wenn man kein „Gefälligmacher", sondern nur ein wirklich rechtschaffener und tüchtiger Mann ist. Die Freundschaft dagegen, deren Grund die Tugend und das eigene Selbst des Freundes ist, kann nicht gegen Viele stattfinden, sondern man mag sehr zufrieden sein, wenn man selbst nur wenige solche findet [6]).

Elftes Kapitel.

Die nächste Frage ist: bedarf man Freunde mehr in glücklichen oder in unglücklichen Umständen? In beiden Lagen nämlich werden sie gesucht; denn wer unglücklich ist, der braucht Hülfe, und wer glücklich ist, braucht Gesellschafter und Leute, denen er wohl

---

[5]) Im Sinne eines freundnachbarlichen Verkehrens, wie unter Mitbürgern und Gliedern einer und derselben bürgerlichen Genossenschaft oder Partei stattfindet und sich gebührt. Auch heute reden wir ja von „unsern politischen" Freunden.

[6]) Diogenes Laertios im „Leben des Aristoteles' (V, 21) erzählt nach Pfovorinus, daß der Spruch: „Wer viele Freunde hat, hat keinen", ein Lieblingsspruch des Weisen von Stagira gewesen sei. Er citirt dabei das siebente Buch der Ethik, und wirklich lesen wir diesen Ausspruch im siebenten Buche der sogenannten Eudemischen Ethik (Kap. 12, p. 1245. B. 19. Bekk.). Daraus sehen wir, daß zur Zeit der beiden genannten alten Schriftsteller *diese Ausgabe der Ethik* als Aristotelisch galt.

thun kann, denn er will doch von seinem Glücke thätigen Gebrauch machen.

Mehr Sache der Nothwendigkeit und des Bedürfnisses ist nun offenbar ein Freund, wenn man in unglücklichen Umständen ist, daher sind es denn auch nützliche Freunde, welche man da nöthig hat. Aber ein schöneres Gut ist doch Freundschaft, wenn man in glücklichen Umständen ist, daher sucht man denn in solcher Lage auch die trefflichen Menschen auf, weil es in höherem Grade wünschenswerth ist, solchen Menschen Gutes zu erweisen und in ihrer Gesellschaft sein Leben hinzubringen. — 2. Denn die bloße Anwesenheit eines Freundes ist schon etwas Angenehmes, und sie ist es selbst im Unglück. Denn der Betrübte findet sich erleichtert, wenn Freunde seinen Schmerz theilen. Man könnte daher füglich die Frage aufwerfen: ob in solchem Falle die Freunde uns wirklich so zu sagen einen Theil unserer Last abnehmen, oder ob dies zwar nicht der Fall ist, wohl aber ihre Anwesenheit, weil sie uns angenehm ist, verbunden mit dem Gedanken, daß sie unsern Schmerz mitempfinden, unser Leid geringer machen? Indessen, ob dies oder etwas Anderes der Grund unserer Erleichterung sei, bleibe unerörtert [1]); die Thatsache, daß wir erleichtert werden, steht jedenfalls fest.

3. Mir scheint die Gegenwart der Freunde (bei unseren Schmerzen) einen Eindruck von gemischter Empfindung zu machen. Einerseits nämlich ist der bloße Anblick der Freunde eine angenehme Empfindung, zumal, wenn man unglücklich ist, und er gewährt uns so zu sagen eine Hülfe gegen den Schmerz der Betrübniß [2]); denn

---

[1]) Aristoteles scheint hier auf den Xenophontischen Sokrates (Xenophon Memorabilien II, Kap. 7) anzuspielen, welcher sich dort zu der ersteren Ansicht bekennt. Goethe sagt über denselben Gegenstand (in Erwin und Elmine):

„Im Busen eines Freundes wiederhallend,
Verliert sich nach und nach des Schmerzens Ton!"

[2]) Diese Aristotelische Stelle hat der Verfasser des pseudoaristotelischen Briefes an König Philippos von Makedonien vor Augen gehabt. S. Stahr, Aristotelia Th. II, S. 215. Aristoteles selbst aber dachte auch hier wieder an seinen Euripides, der im Jon V. 730—732 denselben Gedanken ausspricht:

der Freund ist durch Anblick und Zuspruch ein tröstliches Wesen, wenn er das Geschick dazu hat, weil er unsern Charakter kennt, und weiß, was auf denselben angenehm oder betrübend wirkt. — 4. Auf der andern Seite hat es dagegen wieder etwas Betrübendes, den Freund über unser eigenes Unglück sich betrüben zu sehen; denn Jedermann vermeidet es gern, seinen Freunden Ursache zur Betrübniß zu sein; deßhalb haben denn auch männlichtapfere Charaktere eine Scheu davor, ihre Freunde an ihren Schmerzen theilnehmen zu lassen, und wenn nicht die eigene Verhärtung gegen den Schmerz sich in ihm allzu hoch steigert, so erträgt ein solcher es nicht, seine Freunde leiden zu sehen [3]), — wie er denn überhaupt Mitjammerer nicht an sich heranläßt, weil er selber kein Freund vom Jammern ist. Weibsen dagegen und weibische Männer haben Genuß an solchen „Mitseufzenden" und lieben sie als Freunde und mitleidende Seelen. Ich denke aber, man muß es überall den Besseren nachthun.

5. Die Gegenwart der Freunde in unsern glücklichen Umständen gewährt uns einmal eine angenehme Unterhaltung und demnächst auch das angenehme Bewußtsein, daß sie sich an dem Guten, was wir besitzen, erfreuen. — Man kann also, glaub' ich, mit gutem Fug die Regel geben: Zur Theilnahme an deinem Glücke rufe gern den Freund herbei, — denn Glück um sich verbreiten wollen, ist

---

Wohl ist es süß zu theilen mit dem Freund sein Glück!
Doch wenn uns, Gott verhüt' es, irgend Unglück trifft,
Ist's süß, zu schauen in das Aug' des treuen Freunds.

Vergl. auch Plutarch a. a. O. Th. VI, p. 181 Reiske, der ausdrücklich den Euripides anführt.

[3]) Die psychologisch interessante Erscheinung, welche Aristoteles hier im Auge hat, ist vielfach mißverstanden und unsere Stelle auf das verschiedenste erklärt worden. Der Gedankengang aber zeigt, daß unsere Uebersetzung die richtige ist. Aristoteles sagt: Freunde über unser Unglück leiden sehen, ist an sich etwas Schmerzliches, und kein Mensch will gern Ursache davon sein. Sehr starke und männlichkräftige Naturen sträuben sich vor Allem dagegen. Das „Mitleiden" ihrer Freunde wird ihnen geradezu eine Last und Qual, und sie ziehen es daher vor, ihren Schmerz in sich zu verschließen — es sei denn, daß ihr Naturell so eisern oder ihr Leiden so groß ist, daß es sich in ihnen bis zur Unempfindlichkeit steigert; denn in solchem Falle hören allerdings auch jene zarten Rücksichten gegen ihre Freunde auf.

schön und edel; zur Theilnahme an deinem Unglücke aber zögernd, — denn von seinem Unglücke soll man so wenig als möglich Andern zukommen lassen; daher das Dichterwort:

Genug, daß ich unglücklich bin! — [4])

Am ersten noch darf man sie in solchen Fällen herbeirufen, wo sie in der Lage sind, mit eigener geringer Beschwerniß uns große Dienste zu erweisen.

6. Umgekehrt dagegen schickt es sich, wie ich meine, daß wir zu unsern Freunden, wenn sie im Unglücke sind, ungerufen und freudig gehen — denn es ist Freundespflicht, wohlzuthun, und zwar am meisten in der Noth, und wenn der Freund es nicht fordert, denn in solchen Fällen ist für beide Theile der Freundschaftsdienst hier edler, dort angenehmer. Sind aber unsere Freunde in glücklichen Umständen, so nahe man sich ihnen mit freudiger Eile, wenn man zur Erreichung ihrer Absichten mitwirken kann — denn dazu bedarf auch der Glückliche Freunde, aber zögernd, wenn es die Beförderung unseres eigenen Wohles durch sie gilt. Denn es ist nicht schön, sich dazu zu drängen, Gunst und Gutes zu empfangen. Nur hat man freilich auch den Anschein unfreundlicher Sprödigkeit im Ablehnen [5]), wie ich meine, zu vermeiden, den man zuweilen in solchem Falle auf sich zieht.

Das Resultat von Allem also, sehen wir, ist dies, daß die Gegenwart unserer Freunde in allen Lebenslagen wünschenswerth ist.

---

[4]) Wahrscheinlich aus irgend einer verlornen Dichtung des Euripides, in dessen erhaltenen Tragödien der Gedanke selbst öfter, nur nicht in dieser prägnanten Form vorkommt. Z. B. Iphigen. Tauric. V. 670 ff. Seidler. Aehnlich ist auch der Ausruf der bekümmerten Jokaste gegenüber ihrem Gatten bei Sophokles Oedip. Tyrann. V. 1053 ff. Herm.

[5]) S. oben II, Kap. 7, §. 13. Unfreundliche Sprödigkeit, sagt Plutarch (IV, p. 47 Reisk.), macht uns den Freunden lästig. Im Brautstande, meint der Alte, möge sie der Braut hingehen als Bürge künftiger ehelicher Zärtlichkeit und Hingebung, aber in der Ehe sei sie zu meiden (IV, p. 524. p. 529). — Die Lehre, im Unglück schnell, im Glücke zögernd den Freunden zu nahen, gab schon der alte Chilon, einer der sieben Weisen. Vgl. Diog. Laert. V, 83. und dort die Ausleger.

Zwölftes Kapitel.

Wir können also wohl sagen: wie es für die Liebenden das Allererfreulichste ist, den Gegenstand ihrer Liebe zu sehen, und wie sie diese Sinnesempfindung allen den übrigen Sinnesempfindungen vorziehen, weil durch sie allein die Liebe vermittelt wird und entsteht [1]), ebenso ist auch für die Freunde das Wünschenswertheste, mit ihren Freunden zusammenzuleben. Denn die Freundschaft ist Lebensgemeinschaft, und wie jeder zu sich selbst, so verhält er sich auch zu seinem Freunde. Nun ist aber in Bezug auf sich selbst dem Menschen die Empfindung, daß er da ist, eine wünschenswerthe, mithin auch in Bezug auf den Freund [2]). Zur Bethätigung aber kommt die Empfindung erst in ihrem Zusammenleben, es ist daher natürlich, daß dieses der Gegenstand ihres Verlangens ist. — 2. Und was es auch immer sein möge, worin für Jeden das Sein besteht oder um dessentwillen er zu leben wünscht, immer ist sein Sinn darauf gestellt, in diesem Elemente vereint mit dem Freunde sein Leben zu führen. Daher trinken die Einen mit ihren Freunden, die Andern würfeln, noch Andere turnen, oder jagen, oder — philosophiren mit ihnen, — kurz, Jeder verbringt seine Tage mit seinen Freunden in demjenigen, was er selbst in seinem Leben am liebsten treibt und thut. Zusammenleben nämlich ist es, was Alle mit ihren Freunden wollen, und daher thun und treiben sie mit ihnen dasjenige, was für sie die Lebensgemeinschaft ausmacht.

3. Daher wird denn auch die Freundschaft zwischen schlechten Menschen immer die Ursache der sittlichen Verschlechterung. Denn

---

[1]) S. oben VIII, Kap. 4 zu Anf. und IX, Kap. 5, §. 3. „Aus Sehen kommt das Sehnen!" sagt ein griechisches Sprichwort, mit Benutzung des Gleichklangs in den Worten horahn, welches „sehen", und erahn, welches lieben bedeutet! Athenaios (Deipnosoph. XIII, p. 564 B.) führt folgenden Ausspruch des Aristoteles an: „Die Liebhaber blicken auf keinen Theil des Leibes der geliebten Person so gern, als auf und in die Augen derselben, denn in ihnen hat die Züchtigkeit ihren Wohnsitz".

[2]) Vgl. oben IX, Kap. 4, §. 5; Kap. 9, §. 10.

das, worin sie Gemeinschaft haben, sind schlechte Dinge, und dazu sind sie selbst innerlich haltlos [3]), und somit werden sie also schlecht, indem sie einander ähnlich werden. Dagegen die Freundschaft der Guten ist selbst gut, und wächst als solche durch den gegenseitigen Umgang. Man kann sagen, beide Theile werden besser, indem sie Einer für die Zwecke des Andern wirken, und Einer den Andern zurechtweist; denn Jeder drückt vom Andern gleichsam dasjenige in sich und sein Wesen ab [5]), was ihm am Andern gefällt. Daher das Dichterwort [6]):

„Gutes lernst du von Guten!" —

So viel von der Freundschaft! Im nächstfolgenden Buche werden wir von dem Vergnügen zu handeln haben [7]).

---

[3]) S. oben VIII, Kap. 8, §. 5.

[4]) S. oben VIII, Kap. 4, §. 6.

[5]) Ein bei den alten Griechen sehr beliebtes Bild, das man auch bei Platon (Staat III, Kap. 8, p. 396 d.) und Aristophanes (Frösche 1050 ff. Dind.) ähnlich angewendet findet.

[6]) Des Theognis. Siehe die Anmerkung zum neunten Kapitel dieses Buchs, §. 8.

[7]) Dieselbe Inhaltangabe des folgenden Buches wird zu Anfange desselben wiederholt. Das geschieht häufig bei Aristoteles, und hat wohl seinen Grund darin, daß diese Schriften nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnet sind. Wenn der Philosoph, wie hier, eine Materie und zugleich seine Vorlesung schloß, so war nichts natürlicher, als daß er auf den Inhalt der nächsten Vorlesung hinwies, wie er das hier thut; und ebenso natürlich war es, daß er beim Beginne der nächsten Vorlesung an das Vorhergegangene anknüpfte. So viel aber ist sonnenklar, daß Aristoteles, wenn er selbst die Ethik, wie wir sie haben, zur Herausgabe als Buch bearbeitet hätte, hier diese ungeschickte Wiederholung eines und desselben Gedankens am Schlusse des einen und am Anfange des andern Buches nicht hätte stehen lassen.

Zehntes Buch.

Erstes Kapitel.

Hiernächst dürfte es passend sein, über die Lust zu handeln, denn sie gilt als vorzugsweise innig verbunden mit unserem Geschlechte. Man erzieht daher auch die Kinder auf diese Weise, daß man sie durch die Steuerruder von Lust und Schmerz regiert [1]. Aber auch für die vollendete Ausbildung des sittlichen Charakters erscheint es von höchster Wichtigkeit, daß der Mensch sich freue an dem, woran er sich freuen soll, und Widerwillen empfinde gegen das, wogegen er Widerwillen empfinden soll. Denn diese beiden Empfindungen erstrecken ihren Einfluß über das ganze Leben, da sie von großer Wichtigkeit sind für Tugend und das glückselige Leben [2], weil es das Angenehme ist, was der Mensch sucht, und das Schmerzliche, was er flieht. — 2. Gegenstände von solcher Wichtigkeit aber dürfte man am wenigsten übergangen wissen wollen, zumal da hier sehr widerstreitende Ansichten herrschen. Die Einen nämlich nennen

---

[1] Die griechischen Schiffe hatten zwei Steuerruder (πηδάλια), das eine am Hinter-, das andere am Vordertheile des Schiffes. S. Scheffer, Milit. nav. II, 5.

[2] In diesen Worten ist der Grund ausgesprochen, weßhalb Aristoteles nach den im siebenten Buche angestellten Untersuchungen noch einmal auf die *„Lust" zurückkommt,* nämlich eben wegen ihres Zusammenhangs mit der *Glückseligkeit.*

Lust das höchste Gut, die Andern, umgekehrt, sagen, sie sei etwas sehr Schlechtes; und zwar sind jene Ersteren vielleicht überzeugt, daß die Lust wirklich gut sei, während die Letzteren nur meinen, es sei besser für das praktische Leben, die Lust als zu den schlechten Dingen gehörig darzustellen, auch wenn sie nicht wirklich etwas Schlechtes ist; denn die Menschen hätten einen natürlichen Zug und Hang zu ihr, und seien immer bereit, den Lüsten sklavisch zu fröhnen, darum müsse man sie nach der entgegengesetzten Seite hinleiten, weil sie so möglicherweise wieder zu der richtigen Mitte kämen.

3. Allein wenn das nur kein Irrthum ist! Denn alle Lehren über die Dinge, bei denen unsere Empfindungen und Handlungen in's Spiel kommen, haben minder überzeugende Kraft, als die reale Wirklichkeit der Dinge. Sobald sie also mit den sinnlichen Wahrnehmungen disharmoniren, da werden sie von den Menschen mißachtet, und ruiniren so selbst noch das Wahre, was sie enthalten. Ein Philosoph z. B., der auf die Lust schilt und gelegentlich sich vor unsern Augen selbst als begierig nach irgend einem Vergnügen zeigt, erscheint sofort in dem Lichte, als ob er von seiner Theorie abfalle und sich derjenigen Ansicht zuneige, nach welcher alle und jede Lust etwas Begehrenswerthes ist; denn strenges Unterscheiden ist nicht Sache der großen Menge.

4. Es scheint also doch, daß die Wahrheit beim Philosophiren nicht nur für das theoretische Wissen, sondern auch für das praktische Leben das Nützlichste ist. Denn solche Philosopheme [3]) sind mit der realen Wirklichkeit der Dinge im Einklange, und wirken darum überzeugend; denn sie fordern ihre verständigen Hörer auf, ihr Leben nach ihnen einzurichten. Doch genug hiervon, und weiter zur Durchmusterung der verschiedenen über die Lust aufgestellten Ansichten.

---

[3]) Man denke hinzu: „und solche Philosophen, nämlich solche, denen es um die wirkliche Wahrheit und nicht um einen äußerlichen abstrakten Moralzweck zu thun ist.

Zweites Kapitel.

Eudoxos [1]) also meinte: die Lust sei das höchste Gut, „denn, sagte er, ich sehe, daß nach ihr alle Wesen trachten, sowohl die vernunftbegabten, als die vernunftlosen". Für alle aber sei das, was Gegenstand ihres Begehrens ist, etwas Gutes, und das, wonach sie am meisten begehren, das Höchste; und so zeige denn offenbar der Umstand, daß alle Wesen nach Einem und Demselben hinstreben, daß dieses eben für alle das Beste sei. Jedes Wesen nämlich finde dasjenige aus, was für es selbst gut sei, wie es ja auch seine Nahrung ausfinde; mithin sei das, was für alle ein gutes sei, und wonach Alles strebe, das höchste Gut. Die Lehren dieses Philosophen fanden jedoch ihrer Zeit mehr Glauben und Beifall wegen seiner persönlichen hohen Sittlichkeit, als um ihrer selbst willen; denn er galt allgemein als ein in hohem Grade maßvoller Mann. Somit nahm man allgemein an, daß er diese seine Ansicht nicht aufstelle, weil er selbst ein Freund der Lust sei, sondern man glaubte, daß seine Ansicht wirklich wahrheitgemäß sei.

2. Eine nicht minder augenscheinliche Bestätigung seiner Ansicht, meinte er ferner, ergebe sich aus dem Gegentheile der Lust. Denn, sagte er, der Schmerz ist an und für sich etwas, was alle Wesen fliehen, folglich muß ebenso sein Gegentheil auch an sich etwas Wünschenswerthes sein. Ferner sei das am meisten wünschenswerth, was wir nicht aus einem andern Grunde und nicht um eines Anderen willen erwünschten und erwählten; ein solches Ding sei nun aber nach allgemeiner Uebereinstimmung die Lust, denn kein Mensch werfe die Frage auf: wozu er sich freue, wenn er sich freut, weil Jeder voraussetze, daß die Lust (die Freude) an und für sich etwas Wünschenswerthes sei. Auch mache sie als Zusatz zu irgend einem beliebigen Guten dasselbe noch wünschenswerther, wie z. B., wenn sie zu einem gerechten Handeln und maßvoller Lebensführung hinzukomme, und das eine Gute werde doch offenbar durch sich selbst gesteigert.

---

[1]) Ueber diesen Philosophen s. man die 5. Anmerkung zu unserer Ethik I, Kap. 12.

3. Ich meinerseits finde, daß dieses letztere Raisonnement allerdings beweist, daß die Lust zu den guten Dingen gehöre, aber nicht, daß sie in höherem Grade ein Gut sei, als ein anderes. Denn jedes Gute ist, mit einem andern Guten verbunden, wünschenswerther, als wenn es für sich allein steht. Mit einem ähnlichen Raisonnement stößt denn auch bekanntlich Platon [2]) jene Ansicht um und zeigt, daß die Lust nicht das an sich Gute sei. Er sagt: „wünschenswerther ist das lustvolle Leben, wenn es mit Einsicht verbunden ist, als ohne dieselbe, ist aber das Zusammengesetzte das bessere, so kann die Lust nicht das an sich Gute sein, denn dieses letztere ist und bleibt das wünschenswerthere, auch ohne allen und jeden Zusatz". Allein es ist klar, daß auf diese Art auch nichts Anderes das an sich Gute sein könnte, was, mit irgend einem an sich Guten verbunden, wünschenswerther wird. — 4. Wo bleibt denn nun aber das an sich Gute, das zugleich von der Art ist, daß wir Menschen desselben theilhaft werden können? Denn auf ein solches geht unsere Untersuchung [3]).

Was diejenigen betrifft, welche den Einwand [4]) erheben: dasjenige, wonach alle Wesen streben, sei darum noch nicht ein Gutes, so fürchte ich, ihr Einwand ist nichtig. Denn es ist ein allgemein gültiger Satz: was Alle insgesammt annehmen, das ist auch; und wer diesen Ueberzeugungsgrund aufhebt, der wird schwerlich im Stande sein, bessere vorzubringen. Wären es noch allein die unvernünftigen Wesen, die nach dem Angenehmen verlangten, so würde ihr Einwand freilich etwas bedeuten, wenn aber auch die vernunftbegabten das gleiche Schauspiel zeigen, wie kann man da auf jene Einrede irgend etwas geben? Und endlich ist, sollt' ich meinen, selbst in den niederen Wesen [5]) ein gewisses, von Natur eingepflanztes

---

[2]) In seinem Philebus.

[3]) Die richtige Erklärung dieser Fragewendung gibt Donatus Acciaiol. p. 822—823. Es ist eine Herausforderung der Anhänger Platons, nach dessen Theorie der Begriff des „an sich Guten", wie es für die Menschen da ist, aufgehoben wird.

[4]) Gegen Eudoxos.

[5]) *Den Unvernünftigen*, die im Range und Werthe unter den Vernünftigen *stehen, und* gegen sie genommen „schlecht" sind.

Gute, das höher und besser ist, als sie an und für sich betrachtet sind, und dies ist es, welches nach dem ihm verwandten Guten strebt und verlangt.

5. Selbst der Einwurf, den man gegen Eudoxos' Argumentation aus dem Entgegengesetzten erhebt, scheint mir nicht eben treffend. Derselbe lautet nämlich: daraus, daß der Schmerz ein Uebel ist, folgt noch nicht, daß die Lust ein Gutes sei. Denn es könne auch ein Gegensatz stattfinden zwischen Uebel und Uebel, und zwischen diesen zwei Uebeln und einem dritten Dinge, das weder ein Gut noch ein Uebel ist. Darin haben sie nun freilich nicht ganz Unrecht; allein für den vorliegenden Fall ist, was sie sagen, doch nicht richtig. Denn wären beide ein Uebel, so müßten auch beide Gegenstand des Widerwillens und Dinge sein, die man zu vermeiden sucht. Sind dagegen beide keins von beiden [6]), so muß auch keines derselben begehrt oder geflohen werden, oder aber das Eine ganz ebenso wie das Andere. Nun sehen wir aber, daß die Menschen den Schmerz als ein Uebel fliehen, während sie die Lust als ein Gutes begehren. Mithin ist offenbar hierin der richtige Gegensatz beider begründet.

Drittes Kapitel.

Ja, auch der Schluß ist nicht richtig [1]), daß die Lust deßhalb kein Gut sein könne, weil sie nicht zu den Qualitäten gehöre. Denn auch die tugendhaften Handlungen sind ja keine Qualitäten, und die Glückseligkeit ist ebensowenig eine Qualität.

2. Nun sagt man [2]) aber: das Gute sei eine Bestimmtheit, die Lust dagegen sei unbestimmt, weil sie ein Mehr und ein Weniger zulasse. Wenn aber diese Philosophen ihr Urtheil [3]) auf dem aktiven

---

[6]) D. h. weder ein Gut, noch ein Uebel.

[1]) Aristoteles geht jetzt zu Platon und den Platonikern über.

[2]) Die Pythagoreer.

[3]) Daß nämlich das Vergnügen (die Lust) darum nicht bestimmbar sei, weil die, welche es genießen, bald in höherem, bald in geringerem Grade Genuß empfinden.

Empfinden des Genießens basiren, so wird dasselbe Argument auch in Betreff der Gerechtigkeit und der sämmtlichen übrigen Tugenden gelten müssen, von dem sie augenscheinlich zugeben, daß in Bezug auf die Individuen, welche dieselben besitzen, ein Mehr und Weniger stattfindet; denn es gibt doch Menschen, die mehr gerecht und tapfer sind, als andere, und auch ein höherer Grad rechtlicher und mäßiger Handlungsweise ist gar wohl möglich. Liegt aber der Schwerpunkt ihrer Argumentation in den Genüssen selbst [4]), so, fürchte ich, treffen sie den eigentlichen Grund der Erscheinung nicht, insofern die Genüsse theils ungemischte, theils gemischte sind [5]). — 3. Denn ich sehe nicht ein, warum es mit der Lust nicht ebenso sein sollte, wie mit der Gesundheit, die, trotzdem, daß sie ein vollkommen bestimmter Begriff ist, doch das Mehr und das Weniger zuläßt! Ist ja doch dieses gleiche Ebenmaß [6]) nicht bei allen gesunden Menschen dasselbe, ebensowenig wie es bei einem und demselben einzelnen Menschen jederzeit eins und dasselbe ist, sondern es dauert nachlassend fort bis zu einem bestimmten Punkte, und ist verschieden durch ein Mehr oder Weniger; warum soll es nicht ganz ähnliche Bewandtniß auch mit der Lust haben können?

4. Ferner sagen die Platoniker [7]): das an sich Gute sei ein vollendetes, alle Bewegung und alles Werden aber ein unvollendetes, und dann weisen sie nach, daß die Lust Bewegung und Werden sei. Wie scheint, raisonniren sie aber nicht richtig, und die Lust ist kein Werden [8]). Aller Bewegung nämlich sind Schnelle und Langsamkeit eigen, und wenn auch nicht an und für sich [9]), wie z. B. der Bewe-

---

[4]) D. h. sind es die Genüsse (objektiv gefaßt) und nicht das aktive Genießen, worin ein „Mehr" und ein Weniger stattfindet.

[5]) D. h. der Grund liegt nicht im Wesen des Begriffes der Lust, sondern in dem accidentiellen Umstande, daß es reine und gemischte Arten von Lust gibt.

[6]) Die „Symmetrie", das ebenmäßige Spiel der Kräfte, in welcher das Wesen der Gesundheit besteht.

[7]) Vgl. Buch VII, Kap. 12. Platon, Philebus §. 123—129. Stallb.

[8]) Man vergl. Trendelenburg in seinem Commentar zu Aristoteles „von der Seele" S. 304 ff. Biese II, S. 372.

[9]) „Wenn auch die Bewegung, an sich betrachtet, nicht geschwind oder

gung des Weltgebäudes, so doch bezüglich auf Anderes. Der Lust dagegen kommt weder das eine noch das andere jener Prädikate zu, denn vergnügt werden kann man zwar in dem Sinne geschwind, wie man sich geschwind erzürnen kann, allein in dem Genießen selbst des Vergnügens findet keine Geschwindigkeit statt, auch nicht relativ, wohl aber kann man geschwind gehen, wachsen, und viel dergleichen mehr. Also: der Uebergang zur Lust kann gar wohl geschwind und langsam geschehen, bei dem thätigen Empfinden derselben hingegen, d. h. bei dem Sichfreuen, kann von Schnelligkeit nicht die Rede sein.

5. Und dann: wie kann die Lust ein Werden sein? Es ist ja ein feststehender Satz, daß nicht jedes Beliebige nur jedem Beliebigen wird, sondern Alles sich in das auflöst, aus dem es wird. So müßte also der Schmerz die Vernichtung desjenigen sein, dessen Werden die Lust ist [10]). — 6. Ferner sagen sie: der Schmerz sei der Mangel eines natürlichen Bedürfnisses, die Lust dagegen sei die Ausfüllung dieses Mangels. Diese Affektionen aber sind körperliche. Wenn nun wirklich die Lust Ausfüllung des natürlichen Bedürfnisses ist, so müßte dasjenige, in welchem die Ausfüllung geschieht, eben auch dasjenige sein, welches den Genuß empfindet, es müßte dies mithin der Körper sein. Das nimmt man aber doch nicht an [11]). Mithin ist also die Lust keineswegs Ausfüllung, sondern es ist vielmehr so, daß der Mensch, während dem daß eine Ausfüllung sich vollzieht, Genuß empfindet, und wenn er geschnitten wird, Schmerz empfindet. Jene (Platonische) Ansicht scheint entstanden zu sein aus der Rücksicht auf die Lust und Unlust bei unserer Ernährung, weil wir da, ehe wir gegessen und getrunken haben, Mangel und Unlust fühlen, und darum nachher durch die Ausfüllung Genuß empfinden. — 7. Allein das trifft nicht bei allen Genüssen zu; denn die Ge-

---

langsam heißen kann, weil sie immer gleichförmig ist, wie z. B. die Bewegung des Himmels". Garve.

10) Man setze hinzu: und dies ist unmöglich, da die Lust nichts hervorbringt, kein Uebergang aus und von etwas zu etwas ist.

11) Sondern man hält allgemein dafür (δοκεῖ), daß die Seele das Lustempfindende sei.

nüsse, welche der Gelehrte beim Studium hat, und von den sinnlichen die Genüsse, welche uns der Geruch und in vielen Fällen der Gehörs- und Gesichtssinn vermitteln, sowie angenehme Erinnerungen und Hoffnungen, sind durchaus schmerzlos [12]). Wovon sollten also diese ein Werden sein? Es ist ja hier kein Mangel vorhanden, dessen Ausfüllung und Befriedigung hätte eintreten können.

8. Was endlich diejenigen betrifft, welche zum Beweise, daß die Lust nichts Gutes sei, die den Menschen zum Vorwurfe gereichenden Genüsse anführen, so kann man ihnen füglich erwidern: daß das keine wirklichen Genüsse *sind*. Denn wenn sie für schlecht disponirte Menschen Genüsse sind, so berechtigt das noch nicht zu der Annahme, daß sie es auch an sich, abgesehen von solchen, sind [13]), grade so, wie ja auch Dinge, welche Kranken gesund oder für Kranke süß oder bitter schmeckend sind, darum dies noch nicht an sich sind, oder wie gewisse Dinge darum, weil sie den Augenkranken als weiß erscheinen, es darum noch nicht sind. — 9. Oder man kann ihnen auch sagen: die Genüsse sind allerdings wünschenswerth, nur nicht die Genüsse, die man sich durch dies oder das verschafft, wie ja auch reich sein ein gutes Ding ist, nur nicht durch Verrath reich werden, und ebenso gesund sein, nur darf die Gesundheit nicht dadurch erworben werden, daß man etwa Alles äße, was Einem vorkommt. — 10. Oder man kann auch sagen: es gibt Genüsse verschiedener Art, denn die Genüsse an und von schönen Dingen sind andere, als die an und von häßlichen, und es ist unmöglich, daß Einer das Vergnügen am Gerechten genießen kann, wenn er nicht gerecht, oder das Vergnügen an der Musik, wenn er nicht musikalisch ist, und so fort.

11. Als ein fernerer Beleg dafür, daß entweder die Lust kein Gut ist, oder daß es verschiedene *Arten* von Lustgenüssen geben muß, gilt die Verschiedenheit, welche zwischen dem Schmeichler und dem Freunde obwaltet. Als Freund gilt der, der bei seinem Umgange das Gute, als Schmeichler der, welcher das Vergnügen des

---

[12]) D. h. sie sind keine Uebergänge und Veränderungen von Unlust zu Lust.

[13]) Der Regulator ist hier, wie immer, „der tugendhafte Mann". S. III, Kap. 4, §. 5.

Andern beabsichtigt, und dem Letzteren macht man daraus einen Vorwurf, während man den Ersteren um der Verschiedenheit seiner Absicht willen lobt.

12. Den specifischen Unterschied von Vergnügen und Vergnügen beweisen auch folgende Bemerkungen: Kein Mensch würde wünschen mögen, sein ganzes Leben hindurch auf dem geistigen Standpunkte eines Kindes stehen zu bleiben, wenn er auch dadurch im Falle wäre, Alles, woran sich Kinder vergnügen, im höchsten Maße zu genießen, so wenig, als Jemand sich an einem fortgesetzten Thun von etwas überaus Schimpflichem freuen möchte, wenn ihm auch verbürgt wäre, daß er zu keiner Zeit Schmerz empfinden sollte. Andererseits gibt es viele Dinge, denen jeder Mensch gewiß gern ein eifriges Streben zuwenden würde, selbst wenn dasselbe kein Vergnügen in seinem Gefolge hätte, wie z. B. das Sehen, das Sicherinnern, das Wissen, der Besitz der sittlichen Vollkommenheiten. Daß diese Dinge nothwendig Genüsse mit sich führen, macht in der Sache keinen Unterschied; denn wir würden uns dieselben auch dann wünschen, wenn uns keine Lust aus ihnen käme.

In Summa also darf als ausgemacht gelten: daß die Lust nicht das höchste Gut, und daß nicht jede Lust wünschenswerth ist, und endlich, daß es gewisse Arten von Lust gibt, welche an und für sich wünschenswerth und von andern durch den Artunterschied und durch die Gegenstände, durch welche sie hervorgebracht werden, verschieden sind.

Hiermit also glaube ich von den gäng und gäben Ansichten über die Lust genug gesagt zu haben.

Viertes Kapitel.

Was aber und welcherlei Art dieselbe sei, wird noch klarer werden, wenn wir die Betrachtung von ihrem Ausgangspunkte wieder aufnehmen. Kap. 3. Bekk.

Es gilt nämlich als ausgemacht, daß das Sehen in jedem Zeitmomente ein vollständiges ist, denn es mangelt ihm nichts, was ihm

erst in einem später folgenden Zeitmomente ersetzt und wodurch es zu seiner eigenartigen Vollständigkeit gebracht werden würde. So etwas scheint nun auch die Lust zu sein, denn sie ist ein abgeschlossenes Ganze, und in keinem Momente kann der Mensch eine Lust empfinden, die durch länger anhaltende Dauer erst ihrer Art nach zu einer vollständigen würde. — 2. Darum eben ist sie auch nicht Bewegung. Denn jede Bewegung geschieht innerhalb der Zeit und zu einem Ziele hin. So z. B. ist die Thätigkeit des Bauens erst dann vollständig abgeschlossen, wenn sie das fertig gemacht hat, wonach sie strebt, d. h. also, sie ist vollständig abgeschlossen entweder in dem gesammten Zeitraume (den sie dazu braucht), oder in diesem letzten Momente [1]). Dagegen in den einzelnen Theilen dieser gesammten Zeit sind die baulichen Thätigkeiten sämmtlich unvollendete, und sind sie in ihrer Erscheinungsform sowohl von der Form des ganzen Baues, als auch untereinander verschieden; denn das Zusammenfügen der behauenen Mauersteine ist etwas Anderes, als die Kannelirung der einzelnen Säule, und beide sind wieder etwas Anderes, als die Herstellung der Tempelcella [2]). Und wiederum ist die Herstellung der Tempelcella eine vollständig abgeschlossene, denn sie bedarf nichts mehr zu dem Zwecke, für den sie da ist; die Herstellung des Unterbaues dagegen und des Triglyphen sind unvollständige Leistungen; denn sie sind beide nur Herstellungen eines Theils. Sie sind also der Art nach verschieden, und es ist unmöglich, daß in irgend einem Zeitmomente die Bewegung als der Art nach abgeschlossen und vollendet gefaßt werden kann, außer innerhalb des gesammten Zeitumfangs [3]).

3. Ganz ebenso verhält es sich auch mit dem Gehen und mit den übrigen Bewegungen. Denn wenn die Ortsveränderung Bewe-

---

[1]) So nach Bekkers Texte. Nach der von Michelet vertretenen Lesart würde der letzte Satz lauten: „d. h. also erst innerhalb der gesammten Zeit, die der Bau von Anfang bis zu Ende erfordert, ist das Bauen ein vollständig abgeschlossenes".

[2]) Des eigentlichen „Hauses" der Gottheit. Wir sehen zugleich, daß Aristoteles hier vom Tempelbau spricht.

[3]) D. h. innerhalb der Zeit, welche vom ersten Beginne bis zur völligen Vollendung des Bau's vergeht.

gung von einem Ausgangs- zu einem Endpunkte hin ist, so sind dies auch die Artunterschiede derselben, der Flug, das Gehen, das Springen u. s. w. Aber dies ist noch nicht genug; sondern dasselbe ist auch der Fall bei dem Gehen selbst. Denn das „von — bis" ist nicht dasselbe in dem Stadium und in einem Theile des Stadiums, und wieder nicht dasselbe in diesem Theile und in jenem. Auch ist es nicht dasselbe, diese Linie zu durchlaufen oder jene; denn der Laufende durchläuft nicht eine bloß abstrakte Linie, sondern eine Linie, die sich in einem Orte befindet, welcher für die eine ein anderer ist, als für die andere. — Das Genauere jedoch über die Lehre von der Bewegung ist anderswo abgehandelt worden [4]). Hierher gehört nur soviel, daß sie nicht in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher sie stattfindet, vollendet abgeschlossen ist, sondern daß die große Mehrzahl der Bewegungen unvollständige und der Art nach verschiedene sind, insofern das „von — bis" die Art der Bewegung bestimmt. — 4. Die Lust dagegen ist in jedem beliebigen Zeitmomente der Art nach vollendet abgeschlossen. Mithin ist klar, daß Lust und Bewegung von einander verschieden sind, und daß die Lust etwas Ganzes und Vollständiges ist. Dies ergibt sich auch daraus, daß eine Bewegung, die nicht innerhalb einer Zeit [5]) stattfände, nicht denkbar ist, wohl aber ein Gefühl der Lust. Denn das, was augenblicklich ist, ist immer ein Ganzes.

Aus diesen Bewegungen ist nun aber auch klar, daß die Philosophen nicht richtig die Lust als Bewegung oder Werden definiren, denn diese Begriffe sind nicht auf Alles anwendbar, sondern nur auf solche Dinge, die theilbar und nicht Ganze sind. Gibt es ja auch kein Werden vom Sehen, oder von dem Punkte, oder von der Einheit, und ist doch ebenso keines dieser Dinge eine Bewegung oder ein Werden; also gibt es auch keine Bewegung und kein Werden der Lust, denn sie ist ein Ganzes.

---

[4]) Aristoteles verweist hier auf seine Vorträge über Physik. Vgl. Arist. Phys. V—VII.

[5]) D. h. innerhalb einer Zeit von einer gewissen D a u e r. Ein Gefühl der Lust dagegen kann m o m e n t a n, punktuell sein, „augenblicklich" (ἐν τῷ νῦν), wie Arist. sagt.

Kap. 4. Bekk. 5. Jede Empfindung wirkt auf das Empfindbare thätig ein, und diese Einwirkung ist eine vollkommene dann, wenn die Empfindung selbst gesund und ihr Objekt das schönste von allen Dingen ist, welche in den Bereich der Empfindung gehören — denn grade dies erscheint vorzugsweise als Kriterium der vollkommenen Thätigkeit, und ob wir sagen, sie (die Empfindung) energire, oder das Wesen, in dem sie ist, soll uns hier einerlei sein. Demgemäß ist im Einzelnen jede Thätigkeit dann die beste, wenn das, von dem sie ausgeht, sich im vollkommensten Zustande befindet, und das, worauf sie gerichtet ist, unter allen in ihren Bereich fallenden Dingen das vorzüglichste ist. Diese Thätigkeit ist sicherlich die vollendetste und süßeste; denn sie ist Lust für die gesammte Sinnlichkeit und zugleich für Denkkraft und Einsicht. Die süßeste aber ist die vollendetste, und die vollendetste wiederum ist die, welche, von gesunder Empfindung ausgehend, sich auf das sittlich Beste, was in ihren Bereich gehört, bezieht. — 6. So ist es also die Lust, welche die Thätigkeit vollendend abschließt. Doch thut sie dies nicht in derselben Weise, wie die Empfindbare und die Empfindung, wenn sie sittlich gute sind, sowie ja auch die Gesundheit und der Arzt nicht auf dieselbe Weise Ursache des Gesundbefindens sind [6]).

7. Ferner ist klar, daß jeder Sinn seine Lust hat, wie wir denn ja auch von Augen- und Ohrenschmäusen reden. Eben so klar ist, daß die Lust jedes Sinnes dann den höchsten Grad erreicht, wenn einerseits der Sinn selbst vortrefflich und seine Thätigkeit auf ähnlich Vortreffliches gerichtet ist. Sind also beide, das empfundene Objekt und der empfindende Sinn, von dieser Art, so wird immer Lust entstehen, sobald nur etwas da ist, was thut, und ein anderes, was leidet.

8. Es vollendet aber die Lust die Thätigkeit nicht wie eine innewohnende Fertigkeit, sondern wie ein Letztes, das schließlich hinzukommt, wie die Schönheitsblüthe zur ausgewachsenen Jugend. So lange also das gedachte oder empfundene Objekt von der Art ist, wie

6) Der Arzt ist Ursache des Gesundseins, als bewirkende Kraft, die Gesundheit ist es als Formbestimmung des gesunden Körpers. Ebenso vollendet *das Objekt die* Empfindung als bewirkende Ursache, weil es auf den Sinn wirkt, *die Lust dagegen* vollendet die Thätigkeit als Form. Donat. Acciaiol.

auch das urtheilende und betrachtende Subjekt sein muß [7]), so lange wird in der Thätigkeit immer auch die Lust enthalten sein: denn wenn das Leidende und das Wirkende gleicher Art und von gleichem Verhältnisse zu einander sind, so ist es naturgemäß, daß immer dasselbe geschieht.

9. Wie kommt es nun, daß kein Mensch ununterbrochen Lust empfindet? Doch wohl daher, weil der Mensch eben ermüdet. Denn keine der Kräfte des Menschen vermag ununterbrochen thätig zu sein; sobald sie also nicht thätig ist, so entsteht auch keine Lust, denn diese ist nur ein Gefolge der Thätigkeit. Auch ergötzen uns manche Dinge, weil sie neu sind, später ergötzen sie uns nicht mehr, weil sie es eben nicht mehr sind. Anfangs nämlich ist unser Verstand ganz von den neuen Gegenständen hingerissen und wendet ihnen eine angespornte Thätigkeit zu, ähnlich wie wir unsere Augen anstrengen, wenn wir auf etwas, was uns als neu frappirt, hinschauen; allein in der Folge, wenn der erste Eindruck vorüber, ist unsere Thätigkeit nicht mehr von solcher Art, sondern eine schlaffere, und dadurch verringert sich auch unser Vergnügen.

10. Verlangen nach der Lust, kann man annehmen, tragen alle Menschen insgesammt, da sie ja insgesammt auch zu leben begehren. Das Leben aber ist selbst eine gewisse Thätigkeit, und diese Thätigkeit wird immer auf diejenigen Dinge gerichtet und mit denjenigen Dingen vollzogen, die Jemand am meisten liebt; so arbeitet z. B. der Musiker vorzugsweise mit dem Gehör im Reiche der Melodien, der Wißbegierige mit seiner Denkkraft im Reiche der spekulativen Wahrheiten u. s. w. Die Lust aber gibt der Thätigkeit die abschließende Vollendung, also auch dem Leben selbst, nach dem alle Menschen begehren; es ist also sehr begreiflich, daß sie auch nach der Lust begehren, da diese ja erst dem Leben, das für alle etwas Wünschenswerthes ist, den vollendeten Abschluß gibt [8]).

11. Die Frage: ob wir uns das Leben der Lust wegen, oder ob wir die Lust des Lebens wegen wünschen, wollen wir für jetzt bei Kap. 5. Seit.

---

[7]) D. h. so lange beide in höchster Stärke und Trefflichkeit sind.

[8]) S. Biese II, S. 261 u. 275.

Seite lassen. Scheinen doch beide fest zusammengepaart zu sein und gar keine Trennung zu gestatten, da einerseits ohne Thätigkeit keine Lust möglich, und andrerseits die Lust wieder jede Thätigkeit erst vollkommen macht.

Fünftes Kapitel.

Daher nimmt man denn auch an, daß sie [1]) der Art nach verschieden sind; denn alle die Dinge, die der Form und Art nach verschieden sind, erhalten auch ihre Vollendung durch Verschiedenes. Das sehen wir ja auch eben sowohl bei den Naturerzeugnissen, als bei den Kunstprodukten, z. B. bei Thieren und Bäumen, wie bei Malerei und Bildwerken, bei Haus und Geräth. Ebenso scheinen denn auch die der Art nach verschiedenen Thätigkeiten erst durch Dinge, welche der Art nach verschieden sind, vollendet zu werden.

2. Nun sind aber die Thätigkeiten der denkenden Geisteskraft verschieden von denen der Sinne, und diese wieder unter sich der Art nach verschieden; folglich sind es offenbar auch die Genüsse, welche jenen erst die Vollendung geben. Dies kann man auch daraus ersehen, daß jede Lust innerlich verwandt ist mit der Thätigkeit, der sie den vollendeten Abschluß gibt. Denn die verwandte Lust wird immer auch die Thätigkeit steigern, denn Alle die, welche mit Lust thätig sind, verfahren in allen Einzelheiten genauer und suchen Alles bis aufs äußerste zu erschöpfen; gute Geometriker werden z. B. die, welche Lust an geometrischer Thätigkeit haben, und solche dringen in Alles tiefer ein, und ebenso werden die, welche das Studium der Musik und der Baukunst u. s. f. treiben, in ihrem speziellen Studium Fortschritte machen nach Maßgabe der Lust, die sie daran haben. So steigert also in jedem einzelnen Falle die Lust die Thätigkeit, was aber die Thätigkeit steigern soll, ist ihr verwandt und eigenthümlich. Sind nun die zu steigernden Dinge der Art nach verschieden, so müssen auch die Dinge, die ihnen verwandt sind, der Art nach verschieden sein.

---

[1]) Die einzelnen Vergnügen.

3. Noch klarer dürfte sich dies herausstellen aus der Betrachtung des Umstandes, daß für die eine Art von Thätigkeiten das Vergnügen, welches aus einer andern entsteht, hinderlich ist. Die Liebhaber von Instrumentalmusik z. B. sind nicht im Stande, den Vorträgen aufmerksam zuzuhören, wenn sie einen Musiker in der Nähe spielen hören, da sie größere Lust an der Musik empfinden, als an der Thätigkeit, mit der sie es augenblicklich zu thun haben; somit vernichtet das auf die Musik gehende Vergnügen die Thätigkeit, welche sich mit dem sprachlichen Vortrage beschäftigt. — 4. Ganz ebenso geht es überall, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist; die angenehmere Thätigkeit nämlich verdrängt die andere, und wenn der Unterschied hinsichtlich des Vergnügens groß ist, in um so stärkerem Grade, dergestalt, daß es uns zuletzt gar nicht mehr möglich ist, uns mit dem anderen Gegenstande zu beschäftigen. Daher kommt es, daß, wenn wir uns an etwas außerordentlich erfreuen, wir fast gar nichts anderes thun; und daß wir umgekehrt, wenn uns etwas wenig Vergnügen macht, andere Dinge vornehmen, wie z. B. die, welche bei den Theatervorstellungen Naschwerk zu essen pflegen, das vorzüglich dann thun, wenn die Akteurs schlecht sind.

5. Wenn nun also das jeder Thätigkeit eigenthümliche Vergnügen jedesmal auch die Thätigkeit schärft und sie andauernder und besser macht, während das derselben fremde sie schädigt, so ergibt sich klar, daß beide weit von einander verschieden sind. Denn man kann beinahe sagen: das fremdartige Vergnügen thut dasselbe, was die jedesmalige der Thätigkeit eigenthümliche Unlust thut. Diese lähmt nämlich jedesmal die entsprechende Thätigkeit, z. B. wenn Jemandem das Schreiben widerwärtig und beschwerlich ist, oder das Rechnen, so schreibt der Eine und rechnet der Andre eben nicht, da ihm diese Thätigkeit Unlust verursacht. Es tritt somit bei den Thätigkeiten von der zu ihnen gehörenden, ihnen eigenthümlichen Lust und Unlust das Gegentheil als Folge ein; zu ihnen gehörend sind diejenigen Lust- oder Unlustempfindungen, welche bei der Thätigkeit an und für sich genommen eintreten. Die fremdartigen Lustempfindungen dagegen üben, wie gesagt [2]), eine der Unlust verwandte Wirkung

---

[2]) S. den vorhergehenden §. 4.

aus, sie vernichten nämlich die Thätigkeit, wenn auch nicht auf gleiche Weise.

6. Da nun die Thätigkeiten durch moralische Güte und Schlechtigkeit von einander verschieden, und so die einen wünschenswerth, die andern verwerflich, noch andere endlich keins von beiden sind, so findet dasselbe Verhältniß auch bei den Vergnügungen statt, weil eben zu jeder einzelnen Thätigkeit auch ein ihr eigenthümliches Vergnügen gehört; das heißt also: die Lust, welche der tugendhaften Thätigkeit eigenthümlich zugehört, ist selbst eine gute und löbliche, die dagegen, welche zu einer schlechten gehört, ist eine lasterhafte und schlechte. Denn auch die Begierden sind nur dann löbliche, wenn sie auf das Schöne, tadelnswerthe dagegen, wenn sie auf das Häßliche gerichtet sind. Nun sind aber mit den Thätigkeiten die in ihnen selbst liegenden Vergnügungen noch inniger verbunden, als die Begierden; denn diese letzteren sind sowohl der Zeit als der Natur nach von den Thätigkeiten getrennt, jene hingegen stehen mit den Thätigkeiten in allernächstem Zusammenhange, ja sind dergestalt unzertrennlich von ihnen, daß man fragen kann, ob nicht die Thätigkeit und die Lust eines und dasselbe seien.

7. Allein die Lust scheint jedenfalls nicht Denken und ebensowenig Sinneswahrnehmung zu sein, denn das wäre ungereimt; vielmehr ist die Sache die: weil sie davon nicht getrennt werden kann, darum erscheint sie einigen Philosophen als eines und dasselbe. — Wie nun also die Thätigkeiten verschieden sind, so sind es auch die Vergnügen. Das Sehen ist vom Gefühl verschieden durch Schärfe und Reinheit, und ebenso Gehör und Geruch vom Geschmack; ganz ebenso sind nun offenbar auch die Vergnügen jener Sinne verschieden, und von ihnen wieder die des geistigen Denkens, und unter den letzteren ist wieder das eine reiner als das andere.

8. Jedes lebende Wesen hat nun grade so gut seine ihm eigenthümlich zugehörende Lust, wie es seine ihm eigenthümliche Verrichtung hat, denn die erstere entspricht der jedesmaligen Thätigkeit. Dies erhellt leicht bei einer Betrachtung im Einzelnen, denn die Lust des Pferdes ist eine andere, als die des Hundes oder des Menschen,

wie ja auch Herakleitos sagt[3]: „Ein Esel würde sicher lieber Stoppeln sich wählen, als Gold“, denn für Esel ist Futter ein größerer Genuß, als Gold. Bei Wesen also, die der Art nach von einander verschieden sind, sind auch die Genüsse der Art nach verschieden; dagegen sollte man denken, daß die Genüsse der Wesen einer und derselben Art nicht verschieden sein müßten. — 9. Und doch sind sie nicht unbedeutend verschieden, wenigstens bei den Menschen. Denn ein und dieselben Dinge, welche die Einen ergötzen, erregen den Andern Unlust, und Dinge, die den Einen lästig und verhaßt sind, sind Andern erfreulich und beliebt. Auch bei den süßen Dingen tritt dasselbe ein; denn wir wissen: was dem Fiebernden süß schmeckt, schmeckt nicht auch dem Gesunden so, und was für den schwächlichen Menschen warm ist, ist es nicht für den gesundkräftigen[4]). Und ähnlich verhält es sich mit den Empfindungen aller andern Sinne.

10. In allen diesen Empfindungen aber halten wir den körperlich und geistig Gesunden und Tüchtigen für das Kriterium des Wahren und Richtigen. Ist dies richtig, wie ich es denn für richtig halte, und ist in der That das Maß[5]) eines jeden die Vollkommenheit (Tugend) und der vollkommene (tugendhafte) Mensch als solcher, so sind auch Genüsse eben nur diejenigen, welche **ihm** als solche erscheinen, und lustbringend nur das, woran **er** Freude hat. Wenn es aber doch vorkommt, daß Dinge, die ihnen widerwärtig sind, einem Andern als angenehm und lustbringend erscheinen, so hat man sich darüber durchaus nicht zu verwundern, denn es gibt eben viele Verderbnisse und Verunstaltungen der Menschennatur; wirklich

---

[3]) Den Zusammenhang dieses Herakliteischen Fragments mit der Lehre des grossen Denkers von Ephesus: daß sich der objektive Charakter seiner Gattung bei jedem lebenden Wesen ausspreche durch die Nahrung und ebenso durch das, was ihm Lust gewährt, womit es sich beschäftigt, und was ihm von Werth (αἱρετόν) erscheint, erläutert vortrefflich Lasalle in seinem Werke: „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, Th. I, S. 202—203.

[4]) Vgl. Aristoteles Metaphysik XIV, Kap. 6, §. 17; §. 17. und daselbst Schwegler.

[5]) S. Buch III, Kap. 4, §. 5.

angenehm aber sind solche Dinge nicht, sondern sie sind es eben nur für diese Menschen und überhaupt für Menschen von solcher Verfassung.

11. Wir sehen also, daß wir die allgemein für schändlich geltenden Genüsse gar nicht „Genüsse“ nennen dürfen, außer für verdorbene Menschen. Nun aber fragt es sich: was für einen oder welchen unter den für löblich geltenden hat man vorzugsweise als den des Menschen zu bezeichnen? Allein ich denke, das ist doch wohl aus den Thätigkeiten klar, denn deren Folge sind ja die Genüsse. Mag es nun also solcher Thätigkeiten des vollkommenen und glückseligen Mannes nur eine, oder mag es ihrer mehrere geben, — so viel steht fest: die Genüsse, welche diesen Thätigkeiten den vollendenden Abschluß geben, sind es allein, welche (im eigentlichen Sinne) menschliche Genüsse zu heißen verdienen, alle übrigen dagegen werden auf diesen Namen, wie die Thätigkeiten (denen sie entsprechen), erst in zweiter oder noch entfernterer Reihe Anspruch haben.

Sechstes Kapitel.

Nachdem über die Tugenden, über die Freundschaft und über die Lustempfindungen das Nöthige gesagt worden ist, bleibt uns nur noch übrig, im allgemeinen Umrisse von der Glückseligkeit zu handeln, da wir dieselbe bekanntlich als das letzte Ziel aller menschlichen Dinge betrachten. Wir werden uns also darüber kürzer fassen können, wenn wir das im Vorigen Gesagte rekapituliren.

2. Wir sagten also zunächst [1]: sie sei keine Disposition und Fertigkeit. Denn sonst würde sie auch einem Menschen, der sein ganzes Leben durch schliefe und ein reines Pflanzenleben lebte, innewohnen, oder auch einem Menschen, der von den größten Unglücksfällen heimgesucht würde. Da dies nun offenbar nicht anzunehmen ist, sondern da sie vielmehr, wie wir in den früheren Vorträgen [2] ausgesprochen haben, in eine gewisse Thätigkeit gesetzt werden muß,

---

[1] S. I, Kap. 7; vgl. I, Kap. 8, §. 9.

[2] S. I, Kap. 7, §. 14; Kap. 13, §. 1.

und da ferner die Thätigkeiten theils nothwendige und um anderer Zwecke willen, theils an und für sich wünschenswerthe sind, so ist klar, daß wir die Glückseligkeit als eine derjenigen Thätigkeiten zu setzen haben, die um ihrer selbst willen und nicht wegen eines andern Zweckes wünschenswerth sind; denn die Glückseligkeit ist durchaus keines anderen Dinges bedürftig, sondern sich selbst genügend.

3. An sich begehrenswerth aber sind diejenigen Thätigkeiten, bei welchen außer der Thätigkeit schlechterdings nichts weiter gesucht wird. Als solche gelten nun die tugendgemäßen Handlungen; denn das Schöne und Gute zu thun ist etwas um seiner selbst willen Wünschenswerthes. Ferner gelten als solche auch die lustbringenden „Unterhaltungen“ [3]), denn man wünscht sie nicht um anderer Zwecke willen, da man ja von ihnen eigentlich vielmehr Schaden, als Nutzen hat, weil man dabei Körper und Beutel nicht schont. Diese Unterhaltungen sind denn auch bekanntlich eine beliebte Zuflucht der meisten von der Welt glücklich Gepriesenen [4]). Darum stehen bei den Mächtigen der Erde [5]) Leute, welche in solchen Unterhaltungen gewandt sind, hoch in Gunst, denn sie machen sich ihnen grade in den Dingen angenehm, wonach die Letzteren begehren; solche Gesellen sind also für die Mächtigen ein Bedürfniß.

4. Die Ansicht also, nach welcher solche Dinge Bestandtheile der Glückseligkeit sind, gründet sich darauf, daß die großen Herren damit ihre Muße ausfüllen. Allein das dürfte doch eine wenig stichhaltige Begründung sein; denn in der Herrscherherrlichkeit liegt weder die Tugend, noch die Geisteseinsicht, aus denen allein die tugendhaften Handlungen hervorgehen. Und wenn solche große Herren darum, weil sie reine und gebildeteδle Lust nie gekostet haben,

---

[3]) Es sind die „Amüsements“ der „noblen Passionen“ gemeint, und Alles, was zum „Sport“ gehört.

[4]) Der Reichen und Vornehmen, der jeunesse dorée.

[5]) Aristoteleles sagt: „bei den Tyrannen“. Die Sache ist heute noch so. Das Ganze ist ein schmerzlicher Hinblick auf die damalige Umgebung seines großen Schülers Alexander, auf alle die Jagd- und Sportgenossen aller Art, die Musiker, Sänger und Sängerinnen, Tänzer und Balletkünstlerinnen, die ihn in Asien umgaben. Alexander erfuhr dergleichen durch Zwischenträger, und die Folgen blieben nicht aus. S. Aristotelia von Ad. Stahr I, S. 120—131.

in den leiblichen Vergnügungen ihre Befriedigung suchen, so ist doch deswegen noch keineswegs die Meinung statthaft, daß diese die wünschenswertheren seien. Denn auch Kinder meinen ja, daß das, was sie hochhalten, das Vorzüglichste sei. Es ist aber sehr begreiflich, daß, so wie für Kinder andere Dinge Werth haben, als für Erwachsene, so auch für unbedeutende und nichtsnutzige Menschen andere Dinge, als für tüchtige.

5. Wie bereits zum öftern gesagt, ist wirklich werthvoll und angenehm nur das, was in den Augen der Tüchtigen und Tugendhaften werthvoll und angenehm ist. Jedem aber gilt diejenige Thätigkeit als die vorzüglichste, welche seiner eigenen Beschaffenheit entsprechend ist, und somit ist für den Tugendhaften dies die Bethätigung der Tugend. — 6. Daraus folgt also, daß die Glückseligkeit nicht in Spiel und Scherz besteht. Es wäre ja auch absurd, wenn der Lebenszweck Spiel und Scherz sein, und wenn alle Arbeit und Mühseligkeit des ganzen Lebens nur gethan und getragen werden sollte, um spielen zu können! Denn alles Andere in der Welt so zu sagen begehren wir immer nur um eines Andern willen, nur die Glückseligkeit nicht, denn diese ist letzter Endzweck. Ernstes Streben und Arbeiten aber als Mittel zu einem Zwecke, der in Spiel und Unterhaltung bestände, scheint denn doch gar zu thöricht und kindisch. Wohl aber gilt „Spielen, um später ernsthaft sein zu können", wie der Spruch des Anacharsis lautet [6]), als eine sehr richtige Maxime. Denn das Spiel ist eine Art von Ausruhen, und da die Menschen nicht im Stande sind, ununterbrochen fort zu arbeiten, so bedürfen sie des Ausruhens; deshalb aber ist doch das Ausruhen nicht Endzweck, denn man gönnt es sich immer nur um der Thätigkeit willen, das glückselige Leben dagegen scheint uns das tugendgemäße zu sein; dieses aber ist mit ernster Arbeit verbunden und besteht nicht im Spiel. — 7. Auch heißen wir ja das Ernste immer besser, als das Lächerliche und das Scherzhafte, und nennen

---

[6]) Es ist dies einer der vielen geistreichen Aussprüche, welche dem bekannten, in Griechenland reisenden Scythischen Fürsten zugeschrieben werden und von dem Athenäus im 4., 10. und 14. Buche seiner „Deipnosophisten" einige aufbehalten hat.

die Thätigkeit des besseren Theils und Menschen immer auch die ernstere. Somit ist die Thätigkeit des besseren zugleich auch bereits die vorzüglichere und beseligendere.

8. Und dann: die körperlichen Vergnügungen kann jeder Beliebige genießen, der Sklave ganz ebenso, wie der Edelste; aber kein Mensch kann einem Sklaven Glückseligkeit zutheilen, wenn er ihm nicht auch das dazu nöthige Leben zuzutheilen vermag [7]). Denn die Glückseligkeit besteht nicht in solchen sinnlichen Vergnügungen, sondern, wie schon oben gesagt, in den tugendgemäßen Thätigkeiten.

Siebentes Kapitel.

Ist nun die Glückseligkeit also wirklich tugendgemäße Thätigkeit, so wird sie natürlich Bethätigung der vorzüglichsten Tugend sein, und dies wird wieder die des Vorzüglichsten in uns sein. Sei dies nun denkende Vernunft [1]), oder irgend eine andere Kraft, welche naturgemäß in uns die Herrschaft und Oberleitung führt und zugleich den Begriff von schönen und göttlichen Dingen besitzt — eine Kraft, die selbst göttlich oder doch von allen uns innewohnenden die gottähnlichste ist: — immer wird die Thätigkeit dieser Kraft, ausgeübt der ihr eigenthümlichen Tugend gemäß, die vollendete Glückseligkeit sein [2]).

2. Daß dieselbe theoretischer Natur ist, ist bereits gesagt [3]). Und dies dürfte denn auch als übereinstimmend sowohl mit den Ansichten der früheren Philosophen, als mit der Wahrheit gelten. Denn diese Thätigkeit ist zunächst die höchste und vorzüglichste aller

---

[7]) Der Sklave als solcher kann kein Leben im guten und edlen Sinne des Worts führen, denn, wie das griech. Sprichwort sagt: „für den Sklaven gibt es keine Muße" (s. Arist. Politik VII, Kap. 13, §. 17) und sein Thun ist nichts, als das eines „lebendigen Werkzeugs", wie Arist. zum öftern sich ausdrückt, kann daher nie „reine, tugendgemäße Thätigkeit" sein.

[1]) S. Biese I, S. 232 u. 355; II, S. 270.

[2]) Vgl. Aristoteles Politik VII, Kap. 2—5. u. Metaphysik I, Kap. 2. Biese II, S. 275. und besonders I, S. 549—550.

[3]) S. oben Buch VI, Kap. 12.

unserer Thätigkeiten, wie ja auch die denkende Vernunft unter allen uns innewohnenden Kräften, und die Dinge, mit denen diese Vernunft sich bethätigt, die höchsten und vorzüglichsten sind. Ferner ist sie die anhaltendste. Denn eines anhaltenden denkenden Betrachtens sind wir in weit höherem Grade fähig, als irgend eines anhaltenden Thuns. — 3. Drittens sodann sind wir der Ansicht, daß mit der Glückseligkeit stets Vergnügen eng verbunden sein müsse, und da ist denn wieder eingestandenermaßen unter allen tugendgemäßen Thätigkeiten die auf die Weisheit gerichtete die allererfreulichste [4]). Und in der That gewährt die Philosophie wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art, und es ist natürlich, daß die Wissenden ein angenehmeres Leben führen, als die Suchenden.

4. Ferner ist wohl das, was wir Selbstgenugsamkeit [5]) nennen, vorzugsweise im Gebiete der theoretischen Thätigkeit vorhanden. Denn was die nothwendigen Bedürfnisse des Lebens betrifft, so haben sie der Weise, der Gerechte und die übrigen Tugendhaften gleichmäßig nöthig; sind sie aber mit diesen Bedürfnissen ausreichend versehen, so bedarf doch der Gerechte noch der Menschen, gegen welche und mit welchen er gerechte Handlungen thun könne, und ebenso der Maßvolle und der Tapfere, und so fort jeder Einzelne. Dahingegen der Weise kann, auch wenn er ganz für sich allein ist, seine Thätigkeit in erforschender Betrachtung der Dinge ausüben, und er kann es um so mehr, je weiser er ist. Besser allerdings kann er es, wenn er Mitarbeiter hat [6]), immerhin aber ist und bleibt er der Selbstgenugsamste von Allen.

5. Ferner kann man füglich annehmen, daß sie, und sie allein, rein um ihrer selbst willen geliebt wird. Denn von ihr hat man außer dem Erkennen nichts Anderes weiter; von den praktischen Thätigkeiten dagegen gewinnen wir immer noch mehr oder weniger etwas neben und außer der Handlung.

---

[4]) S. Biese I, S. 549 (Anmerk. 2) — 550.

[5]) Selbsthinlänglichkeit (αὐτάρκεια), S. 1, Kap. 7, §. 6.

[6]) Oder, wie Spinoza und mit ihm Lessing sagen: gehoben von der Gemeinschaft sympathisirender Geister. S. Lessing's Leben von Adolf Stahr, Th. II, S. 198 (zweite Ausgabe).

6. Endlich liegt nach unserer Annahme die Glückseligkeit in der Muße. Denn wir opfern unsere Muße, um uns der Muße erfreuen zu können, wie wir Krieg führen, um in Frieden leben zu können. Was nun die praktischen Tugenden anlangt, so ist das Feld ihrer Thätigkeit die Politik oder der Krieg, die Thaten aber auf diesen Feldern sind das Gegentheil der Muße, zumal die kriegerischen durchaus; denn kein Mensch wünscht Krieg zu führen, um Krieg zu führen, oder Kriegsrüstungen zu veranstalten aus bloßer Liebhaberei [9]). Denn es würde so einer im vollen Sinne des Worts als eine Art von Blutdürstigen betrachtet werden, der etwa seine Freunde sich zu Feinden machen wollte, damit es zu Schlachten und Mördereien komme. Allein auch die Thätigkeit des Politikers gestattet keine Muße, und ist außer ihrer eigentlichen Wirksamkeit immer noch auf andere Zwecke, auf Herrschermacht und Ehren gerichtet; oder, wenn sie die eigene und der Mitbürger Glückseligkeit bezweckt, so ist diese Glückseligkeit, mit der unsere Untersuchung sich gleichfalls beschäftigt, im Bewußtsein des Politikers doch immer etwas von seiner politischen Thätigkeit Verschiedenes [10]).

7. Wenn sich nun nicht leugnen läßt, daß unter den verschiedenen Handlungen und Bethätigungen der verschiedenen Tugenden die politischen und kriegerischen an Schönheit und Größe obenan stehen [11]), diese aber doch immer mühe- und arbeit-

---

7) „Das Einzige, was der Philosoph zu leisten hat, ist: die Wahrheit zu erkennen und zu verbreiten". H. Th. Buckle, Geschichte der Civilisation Th. II, S. 463.

8) D. h. in der von keiner Lebensnoth verkümmerten Freiheit des Daseins. Dies ist ein Begriff, der in seiner Erhabenheit ganz dem hellenischen Alterthum angehört. Auch im römischen findet sich hier und da ein Abglanz davon; in unserer unruhigen, rastlos arbeitenden Zeit scheint er verloren gegangen zu sein. Edle Muße, mit edelster Geistesthätigkeit erfüllt, ist dem großen Stagiriten der Zweck der Lebensarbeit.

9) Das wissen freilich unsere „Kriegsherren" anders, wenn auch schwerlich — besser.

10) Der Text ist hier verdorben. Ich meine, daß er so gelautet hat: *η τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἣν καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν, δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς.*

11) Eine komplimentirende Concession des Philosophen an seinen welterobernden königlichen Schüler Alexander.

voll [12]) und nicht um ihrer selbst willen wünschenswerth, sondern nur Mittel zu einem gewissen andern Zwecke sind, — während dagegen die denkende Vernunftthätigkeit, als rein beschauliche, ebensowohl an Ernst und Würde voransteht, als sie außer ihr selbst gar keinen andern Zweck und dazu noch ein ihr eigenthümliches Vergnügen in sich hat, das wiederum geeignet ist, ihre Thätigkeit steigern zu helfen, und wenn wir endlich sehen, daß somit auch die Selbstgenugsamkeit, der Genuß der Muße, die Befreiung von aller störenden Hemmniß, so weit dies für einen Menschen möglich, und alle Eigenschaften, die man sonst noch mit dem Begriffe eines „Glückseligen" verbindet, sich bei dieser Thätigkeit zusammenzufinden: so können wir wohl unbedenklich sagen, daß diese die vollkommene Glückseligkeit des Menschen ist, vorausgesetzt, daß sie während seiner ganzen Lebensdauer anhält; denn Alles, was zur Glückseligkeit gehört, muß vollständig sein.

8. Allein ein solches Leben dürfte doch ein höheres sein, als dem Menschen als solchem beschieden ist. Denn ein solches Leben wird er nicht leben können, insofern und weil er Mensch ist, sondern nur insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist; und in dem Maße, in welchem dieses über den Menschen als ein zusammengesetztes Wesen überwiegt, in demselben Maße wird auch die Thätigkeit des erstern vor der Thätigkeit jeder seiner sonstigen Tugenden hervorragen. Ist nun aber — wie wir bereits wissen — die denkende Vernunft, im Vergleich zu dem Menschen [13]), wirklich ein Göttliches, so ist auch das Leben im reinen Denken, verglichen mit dem menschlichen Leben, ein göttliches. Wir dürfen aber nicht auf die Stimmen derer hören, welche uns zurufen: „weile mit deinen Gedanken und Gesinnungen im Bereiche des Menschlichen, denn du bist ein Mensch, und im Bereiche des Vergänglichen, denn du bist vergänglich!" [14]) sondern es kommt dem Menschen zu, daß er sich so weit

---

[12]) Aristoteles sagt „mußelos".

[13]) D. h. zu dem aus Geist und Leib zusammengesetzten Menschen als Ganzes betrachtet.

[14]) Ein vielfach in Poesie und Prosa der Griechen vorkommender Gemeinplatz, über welchen Mitscherlich in seinem Commentare zu den Oden des Horaz

als möglich unsterblich mache, und Alles zu dem Zwecke thue, dem Besten, was in ihm ist, gemäß zu leben. Denn wenn dies auch der äußeren Erscheinung nach nur klein ist, so ist es doch an Kraft und Werth Allem überlegen. — 9. Ja man kann sagen, jeder einzelne Mensch ist eigentlich nur dies [15]), wofern anders wirklich das Vornehmste und Bessere sein eigentliches Selbst ausmacht. Demnach wäre es doch ungereimt, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben sich wünschen und wählen wollte, sondern das eines Andern [16]). Ferner wird man finden, daß das, was ich zuvor [17]) gesagt habe, auch jetzt sich als hiermit vollkommen in Harmonie erweist, nämlich der Satz, daß dasjenige, was jedem Einzelnen von Natur eigenthümlich gemäß ist, das ist auch für jeden Einzelnen das Vorzüglichste und Angenehmste. Aus diesem Satze folgt offenbar gleichfalls, daß auch für den Menschen das Leben in der reinen Vernunftthätigkeit das vorzüglichste und angenehmste ist, sofern dies eben vorzugsweise „der Mensch selbst" ist. Mithin ist also dies Leben auch das glückseligste.

Achtes Kapitel.

In zweiter Linie steht dasjenige glückselige Leben, welches die Ausübung der übrigen Tugenden gewährt. Handlungen der Gerechtigkeit nämlich und der Tapferkeit und sonstige Bethätigung anderer Tugenden üben wir Menschen unter uns gegenseitig, in Vertragsverhältnissen, Bedürfnißfällen und Handlungen mannigfaltiger Art, und bei den leidenden Gemüthsaffekten, indem wir das für einen Jeden Geziemende zu beobachten suchen. Dies sind aber, wie man sieht, lauter menschliche [1]) Dinge.

IV, 7, 7. die Hauptstellen gesammelt hat. Vgl. auch Aristoteles Rhetorik II, Kap. 21. Schwegler: Comment. zur Metaphysik I, Kap. 2, §. 20, S. 21.

15) Nur diese Geisteskraft, die ihn zu denken befähigt, ist sein eigentliches Selbst.

16) Eines Andern, das nicht im eigentlichen Sinne Er selbst ist.

17) IX, Kap. 8, §. 6.

1) „Menschlich", im Gegensatze zu den Angelegenheiten des denkenden Geistes im Menschen, der göttlicher Natur ist. S. Kap. 7, §. 8.

2. Manches hiervon scheint ferner seinen Ursprung von der körperlichen Beschaffenheit herzuleiten, und überhaupt die ethische Tugend in vielen Stücken mit unsern Affekten verwandt zu sein. — 3. Ja selbst die praktische Klugheit ist eng verbunden mit der ethischen Tugend, und diese hinwiederum mit der praktischen Klugheit [2]), da ja die Prinzipien der praktischen Klugheit in den ethischen Tugenden liegen, und die richtige Beschaffenheit der ethischen Handlungen wieder auf der praktischen Klugheit beruht. Da nun diese mit den Affekten zusammenhängen, so gehören sie ohne Zweifel auf den Menschen als zusammengesetztes Wesen [3]), und die Tugenden des Menschen als zusammengesetztes Wesen sind eben menschliche. Also sind auch das Leben und die Glückseligkeit, welche sich auf diese Tugenden beziehen, menschlicher Art, während die Glückseligkeit des denkenden Geistes für sich allein steht. Von dieser letzteren jedoch sage ich hier nichts weiter, denn eine genauere Untersuchung geht über die Gränzen der hier vorliegenden Aufgabe hinaus. — 4. Nur den Punkt will ich hier noch berühren, daß sie auch der Ausstattung mit äußeren Mitteln nur in geringem, oder doch jedenfalls in geringerem Grade bedarf, als die ethische. Denn was die eigentlich nothwendigen Lebensbedingnisse betrifft, so sind diese freilich für beide ein Bedürfniß, und meinetwegen mögen sie es im gleichen Grade sein, — denn wenn auch der Politiker in höherem Grade um die Ausbildung seines Körpers und andere ähnliche Dingen sich zu bemühen hat, so macht das doch keinen irgend wesentlichen Unterschied. Dagegen wird sich hinsichtlich der Bedingnisse und Mittel für die Thätigkeiten beider ein sehr großer Unterschied herausstellen. Denn der liberal Freigebige z. B. wird nothwendig Vermögen haben müssen, um Handlungen der Freigebigkeit zu thun, sowie auch offenbar der Gerechte Vermögen besitzen muß, um denen, die ihm etwas geleistet haben, dafür thatsächlich gerecht zu werden — denn der gute Wille allein kommt nicht zur Erscheinung, und die Maske eines solchen guten Willens zu gerechtem Handeln wissen auch solche Subjekte vor's Gesicht zu nehmen, die keineswegs gerecht sind; — der Tapfere

---

2) Vgl. oben VI, Kap. 5.

3) S. das vorhergehende Kapitel §. 8.

ferner braucht Kraft, wenn er wirklich Thaten der Tapferkeit verrichten soll, und der Maßvolle bedarf einer unabhängigen Lage [4]), denn wie soll sonst er, oder irgend ein Anderer, der eine Tugend besitzt, zeigen können, daß er sie besitzt?

5. Nun ist es zwar ein Gegenstand verschiedener Meinungen, ob das hauptsächliche Kennzeichen der Tugend in dem Vorsatze oder in den entgegengesetzten Handlungen bestehe, da doch beide tugendhaft sein können. Allein jedenfalls ist so viel klar, daß, um vollkommen zu sein, in beiden dies Prädikat sein muß. Das aber steht fest, daß es zu den entsprechenden Handlungen vieler Dinge bedarf, und je größer und schöner die Handlungen sind, um desto mehr Hülfsmittel sind nöthig.

6. Dagegen derjenige, welcher in der denkenden Betrachtung lebt, bedarf zu dieser seiner Thätigkeit nichts von dem Allem, ja sie sind ihm, so zu sagen, zu dieser seiner beschaulichen Thätigkeit sogar hinderlich; allein sofern er zugleich Mensch ist und mit vielen andern zusammenlebt, wird er sich auch die Ausübung der praktischen Tugenden vorsetzen, und wird somit solcher Hülfsmittel bedürfen, um Mensch sein zu können.

7. Daß die vollkommene Glückseligkeit in der denkenden Thätigkeit besteht, läßt sich auch durch folgendes Raisonnement deutlich machen. Von den Göttern haben wir nämlich den Beweis, daß sie vorzugsweise glücklich und glückselig sind. Welche Art von Handlungen sollen wir ihnen nun aber zuschreiben? Etwa die gerechten? Aber würden sie da nicht lächerlich erscheinen, wenn sie gedacht würden als Verträge schließend, Deposita ausantwortend, und dergleichen mehr? — Oder vielleicht die Thaten der Tapferkeit, wobei sie furchtbare Dinge muthig zu bestehen und ihr Leben einzusetzen hätten, weil es schön und edel ist, so zu handeln? Oder etwa die Thaten der Freigebigkeit? Aber wem sollen sie denn geben? Und dann ist

---

[4]) D. h. einer äußeren Stellung und Lebenslage, die ihn in Versuchung führen kann, sich die Zügel schießen zu lassen. So z. B., um ein Mäßigungsstück aufzuführen, wie das der vielgepriesenen Mühlengeschichte von Sanssouci, muß man ein absoluter König sein, der, wenn er wollte, auch anders handeln konnte.

es ja auch schon absurd, sie im Besitz von Geld und dergleichen zu denken. Doch wie wär's mit den maßvollen Thaten? Aber ist es nicht ein erniedrigendes Lob, daß sie keine schlechten Begierden haben? In Summa: wenn wir das ganze Gebiet der tugendhaften Thaten durchgehen, so werden sie wohl alle als klein und für Götter unwürdig sich zeigen. Leben aber schreibt ihnen doch thatsächlich der allgemeine Glaube aller Menschen zu, und mithin auch das Thätigsein, denn man nimmt doch nicht an, daß sie schlafen, wie der Endymion? [5]) Wenn man nun einem Wesen, welches lebt, das praktische Handeln nimmt, und in noch höherem Grade das hervorbringende Thun, was bleibt da übrig, als denkende Betrachtung? Also Resultat: die Thätigkeit Gottes, da sie die allerglückseligste ist, muß eine theoretische sein [6]). Und somit ist erwiesen, daß auch unter den menschlichen diejenige, welche dieser Thätigkeit Gottes am verwandtesten ist, die glückseligste sein muß.

8. Ein Beweis dafür ist auch der Umstand, daß die übrigen Thiere keinen Antheil an Glückseligkeit haben, weil sie dieser Art von Thätigkeit gänzlich beraubt sind. Den Göttern nämlich kommt nach allen Beziehungen ein seliges Leben zu [7]), den Menschen aber nur insoweit, als ihr Leben eine gewisse Aehnlichkeit solcher beseligenden Thätigkeit darbietet. Von allen andern lebenden Wesen hingegen ist kein einziges glückselig, dieweil keines derselben irgendwie an denkender Betrachtung der Dinge Theil hat. So weit sich also die denkende Betrachtung erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und die Wesen, bei welchen solches denkende Betrachten in höherem Maße vorhanden ist, die sind auch im Besitze einer höheren Glückseligkeit, und zwar nicht zufällig, sondern vermöge des Wesens der denkenden Betrachtung, weil dieselbe an und für sich

---

[5]) Ueber Endymion und den sprichwörtlichen ewigen Schlaf des von der Luna geliebten schönen Jünglings finden sich die Stellen zusammengetragen in dem grundgelehrten, aber etwas schwerfälligen Werke des alten Melchior Zeidler, Introductio in lectionem Aristotelis, Cap. XXXII, p. 65 ff. Vgl. Cic. de Finib. V, 20. und dort die Ausleger.

[6]) Vgl. Aristotel. Metaphysik I, Kap. 2, §. 19. und Schwegler Th. II, S. 20. Biese I, S. 549, besonders I, S. 352.

[7]) D. h. ihr ganzes Leben besteht in dieser „theoretischen Thätigkeit."

köstlich ist. Also Resultat: die Glückseligkeit ist eine Art von denkender Betrachtung.

9—10. Allein zu derselben bedarf es für den Menschen, eben weil er Mensch ist, nur noch der Gunst äußerer glücklicher Bedingnisse. Denn die menschliche Natur ist nicht selbstgenügend zur Ausübung des denkenden Betrachtens, sondern es muß dazu auch der Körper gesund und Nahrung und alle sonstige Pflege und Bequemlichkeit des Lebens vorhanden sein. Indessen darf man darum, weil es nicht möglich ist, daß Jemand ohne die nöthigen äußeren Güter glücklich sei, nicht meinen, daß es für den Menschen zur Erreichung der Glückseligkeit vieler und großer Dinge bedürfe. Denn nicht im Uebermaße des Besitzes solcher Dinge liegt das, was uns selbstgenugsam macht; und ebensowenig beruht darauf die Befähigung zum thätigen Handeln; sondern man kann auch, ohne über Land und Meer zu herrschen, schöne und edle Handlungen thun, denn selbst mit geringen Mitteln kann der Mensch tugendgemäß handeln. Dies kann man im Leben deutlich sehen; denn wir finden, daß die Privatleute nicht nur nicht weniger tugendhafte Handlungen thun, als die Herrscher, sondern sogar mehr. Es ist also schon genügend, wenn dazu die nöthigen Mittel vorhanden sind, denn wirklich glückselig wird immer das Leben des Menschen sein, der in der Ausübung der Tugend thätig ist.

Kap. 9. Bekk.

11. Und so bezeichnete denn auch Solon in seiner Unterredung mit Kroisos [8]) die nach seiner Meinung Glückseligen, wie ich meine, sehr richtig, indem er Personen nannte, welche, mäßig mit Glücksgütern versehen, nach seiner Ansicht die schönsten Handlungen verrichtet und ein maßvolles Leben geführt hatten; denn es ist sehr wohl möglich, daß man auch in mäßigen Vermögensumständen seine Pflicht thun kann. Auch Anaxagoras scheint nicht unter dem Glückseligen einen Reichen oder einen Herrscher verstanden zu haben, indem er zugleich bemerkt, daß er sich nicht wundern würde, wenn der, den er für glückselig halte, nach dem Urtheil der Menge als gänzlich

[8]) Die Worte „in seiner Unterredung mit Kroisos" stehen zwar nicht im Texte, sind aber in dem Imperfektum (ἀπεφαίνετο) enthalten. Die Sache selbst erzählt Herodot I, 30—33.

dazu ungeeignet erscheinen sollte [9]), denn die Menge urtheilt nach dem Aeußerlichen, weil sie für dieses allein Sinn hat.

12. Im Einklange mit unseren Entwickelungen stehen also, wie wir sehen, auch die Ansichten der Weisen. Solche übereinstimmende Ansichten haben nun allerdings eine gewisse beweisverstärkende Kraft, die Wahrheit selbst jedoch in Dingen des praktischen Lebens hat immer nur in der thatsächlichen Wirklichkeit und in dem Leben ihr Kriterium; denn in beiden liegt das entscheidende Moment. Wir müssen also das Zuvorgesagte in Bezug auf die thatsächliche Wirklichkeit und auf das Leben in Betrachtung ziehen, und stimmt es mit der thatsächlichen Wirklichkeit überein, dann haben wir es als wahr anzunehmen, stimmt es nicht damit überein, so haben wir es als bloße leere Reden anzusehen [10]).

13. Nun aber scheint der Mensch, welcher seiner denkenden Einsicht gemäß thätig ist, diese anbaut und sie im vollkommensten

---

[9]) Meine Uebersetzung der Textworte (εἴ τις ἄτοπος φανείη) gründet sich auf Aristoteles' ausführlichen Bericht über die Aeußerung des Anaxagoras in der Eudemischen Ethik I, Kap. 4. Dort heißt es: „Als Anaxagoras von Jemand gefragt wurde, wer der Glückseligste sei, gab er zur Antwort: „„Keiner, den du dafür hältst, sondern der, der es nach meiner Meinung ist, würde dir sehr wahrscheinlich als völlig ungeeignet für solches Prädikat erscheinen"". Anaxagoras gab diese Antwort, weil er sah, daß der Fragende, den er vor sich hatte, es für ein Ding der Unmöglichkeit hielt, daß Einer, der nicht prächtig, schön oder reich sei, auf diese Bezeichnung Anspruch machen könne. Er selbst aber meint wohl, daß man von einem Menschen, der einen unsträflichen, reinen Lebenswandel nach der Gerechtigkeit führe, oder der sich irgendwie mit göttlich erhabener, denkender Betrachtung beschäftigte, sagen könne, ein solcher sei, so weit es eben ein Mensch sein könne, glückselig".

[10]) Die „Weisheit", wenn sie auch der Gipfel aller Wissenschaften ist, — insofern sie nicht nur das aus den Prinzipien Abgeleitete, sondern auch die Prinzipien selbst erkennt, — ist nicht praktisch. Deswegen nennt man denn auch den Anaxagoras, Thales und ähnliche Männer weise, aber nicht praktisch, wenn man sieht, daß sie das ihnen selbst Zuträgliche verkennen, und es heißt von ihnen, daß sie zwar Ueberschwängliches, Wunderbares, Schwieriges wüßten, aber doch Unnützes, weil sie nicht das menschliche Gut suchten. (Siehe nach Arist. Eth. Nic. VI, Kap. 7, §. 5–7.). Victorius u. A. verstehn unsere Stelle so, als ob Aristoteles fordere, daß die Handlungen und das Leben der Weisen selbst ihren Aussprüchen konform seien, — was im Grunde auf eines und dasselbe hinausläuft.

Zustande besitzt, auch der von der Gottheit am meisten geliebte zu sein. Denn wenn wirklich von den Göttern für die menschlichen Dinge eine gewisse Sorge getragen wird, — wie dies die allgemeine Ansicht ist [11], — so dürfte es auch folgerichtig sein, daß sie einerseits an dem Besten und ihnen Verwandtesten (was doch der denkende Geist ist) ihre Freude haben, und daß sie andrerseits diejenigen, welche dieses am meisten lieben und hochhalten, dafür belohnen, da dieselben ja demjenigen, was ihnen selbst lieb und werth ist, ihre Sorgfalt zuwenden und richtig und schön handeln. Dies Alles aber trifft, wie man leicht bemerkt, vorzugsweise bei dem Weisen zu. Er also ist der Gottgeliebteste, und er eben wird mithin natürlich auch der Glückseligste sein. Also auch nach dieser Betrachtungsweise dürfte der Weise vorzugsweise glücklich sein.

Neuntes Kapitel.

Es fragt sich nun: dürfen wir meinen, daß wir, wenn wir hierüber und über die Tugenden und ferner über Freundschaft und Vergnügen in allgemeinen Umrissen genügend gehandelt haben, damit das eigentliche abschließende Ziel dessen, was wir uns vorgesetzt, wirklich erreicht haben, oder ist nicht vielmehr der Satz richtig, daß im praktischen Gebiete nicht die theoretische Betrachtung und Erkenntniß des Einzelnen das Ziel ist, sondern vielmehr die praktische Ausübung? — 2. Ist es ja doch auch in Betreff der Tugend nicht genug, von ihr zu wissen, sondern es gilt, sie zu besitzen und sie anzuwenden, oder auf sonst irgend eine Art ein guter Mensch zu werden.

---

[11]) Wohlgemerkt: Aristoteles sagt „allgemeine Ansicht", allgemeine Meinung (δόξα), Volksglaube; wie er selbst über eine solche anthropomorphistische Vorstellung denkt, wissen wir aus andern Aeußerungen des Philosophen, nach welchem Gott nicht handelnde, sondern theoretische Vernunft, sein Denken That und seine Thaten die lebensvollen Prinzipien sind, welche schaffend und wirksam sich durch alle Sphären des Universums hindurchziehen, sie ordnend, belehrend, beseelend. S. Biese I, S. 352 ff. Schwegler zu Arist. Metaphysik XII, Kap. 7.

3. Freilich, wenn die Lehren der Theoretiker schon an sich hinreichend wären, uns zu tugendhaften Menschen zu machen, dann würden sie allerdings, wie Theognis [1]) sagt, „vielen und großen Lohn mit Recht verdienen", und es würde unsere Pflicht sein, diese Lehren uns zugänglich zu machen. Jetzt aber sehen wir, daß sie zwar die edlen Gemüther unter den Jünglingen fördern und zur Tugend anspornen, und einen sittlichen Charakter von edler Natur und der wahrhaft das Schöne liebt, dahin bringen können, sich ganz von der Tugend erfüllen und beherrschen zu lassen, daß sie aber unvermögend sind, die große Masse der Menschen zur Kalopathie [2]) zu fördern. Denn diese große Masse ist nicht gelaunt, dem Impulse ehrfurchtvoller Scheu Folge zu leisten, sondern nur der Furcht; sie enthält sich des Schlechten nicht wegen des Schimpflichen, das in demselben liegt, sondern wegen der darauf gesetzten Strafen. Denn da sie bloß nach sinnlichen Eindrücken lebt, strebt sie nur nach den dieser Sinnlichkeit eigenthümlichen Genüssen und nach den dazu führenden Mitteln, und flieht die diesen entgegengesetzten Schmerzempfindungen. Von dem Schönen hingegen und von dem wahrhaft Lustbringenden hat die große Masse der Menschen nicht einmal einen Begriff, da sie beides nie gekostet haben [3]).

5. Welche theoretische Lehre vermöchte es also, solcher Art Menschen umzustimmen? Es ist ja unmöglich, oder doch nicht leicht, das von lange her im Charakter Festgewurzelte [4]) durch Lehre umzuändern. Ja man kann, sollt' ich meinen, schon sehr zufrieden sein,

---

[1]) Ueber diesen antiken hellenischen Kreuzzeitungsdichter, der, selbst ein Vollblutjunker, seine Vollbluttheorie poetisch in „Elegien" darstellte, s. Duncker, Gesch. des Alterth. IV, S. 58 ff. — 72. Den Gedanken selbst, den hier Aristoteles ausspricht von der Unzulänglichkeit der theoretischen Belehrung, trägt Euripides im Hippolytus V. 916... Balck. lebhaft vor. Vgl. Eth. Nic. I, 3. zu Ende.

[2]) D. h. zur vollkommenen Tugend. Der Ausdruck ist Platonisch und kommt in der ganzen Aristotelischen Ethik nur noch einmal (IV, Kap. 3, §. 16) vor. S. daselbst meine Anmerk. und Biese II, S. 298, S. 330 u. 329.

[3]) Vgl. den Brief des Apostels an die Ebräer Kap. VI, Vers 4.

[4]) Horatius führt in der zweiten Epistel des ersten Buchs diesen Gedanken sehr eindringlich aus V. 64—70.

wenn wir beim Vorhandensein aller der Bedingungen, welche als erforderlich gelten, um ein guter und anderer Mensch zu werden, zur Tugend gelangen.

6. Ein guter Mensch wird man, meinen Einige, durch Naturanlage, Andere meinen, durch Gewöhnung, Andere endlich, durch Lehre und Unterricht. — Was nun die von der Natur ausgehende Förderung betrifft, so ist klar, daß dieselbe nicht in unserer Hand liegt, sondern durch eine Art göttlicher Fügung den wahrhaften Glückskindern zu Theil wird. Was aber mündliche Lehre und Unterricht anlangt, so fürchte ich, haben dieselben nicht bei Allen gleiche Kraft, sondern die Seele des Zuhörers muß bereits im Voraus durch Gewöhnung aller Art dafür bearbeitet sein, auf die richtige Weise Freude und Haß zu empfinden [5]), wie das Ackerland, das den Samen großnähren soll. — 7. Denn ein Mensch, der gewohnt ist, sein Leben nach sinnlichen Eindrücken zu führen, hört schwerlich auf eine abmahnende Rede, ja er dürfte sie kaum verstehen. Wie ist es also möglich, einen solchen Menschen durch Worte eines Andern zu überzeugen! Gilt es ja doch im Allgemeinen für feststehend, daß die Leidenschaft nie dem vernünftigen Zureden weicht, sondern nur der Gewalt.

8. Es muß also, ehe die vernünftige Rede wirken kann, eine der Tugend verwandte sittliche Beschaffenheit vorher da sein, die das Sittlichschöne liebt und das Sittlichhäßliche haßt. Aber es ist ein schwieriges Ding, von Jugend an eine richtige Erziehung zur Tugend zu erhalten, wenn man nicht unter Gesetzen, welche dahin zielen, erzogen worden ist. Denn maßvoll und enthaltsam zu leben kommt dem Menschen sauer an, zumal in der Jugend, darum müssen Erziehung [6]) und Beschäftigungen der Jugend durch gesetzliche In-

---

[5]) Arist. Politik VIII, Kap. 5, §. 5: „Die Tugend besteht darin, sich auf die rechte Art zu freuen“. Dazu, lehrt Aristot., ist Gewöhnung vor Allem nöthig. Vgl. a. a. O. §. 5—6. Politik VII, Kap. 13, §. 21.

[6]) Bei Erziehung ist hier besonders auch an Ernährung, Diät und sonstiges Leibliche zu denken, wie das griechische Wort (τροφή) lehrt. Vgl. Aristoteles Politik VIII, Kap. 3, §. 2 ff.

stitutionen geregelt sein, denn dadurch, daß sie zur Gewohnheit werden, hören jene Einschränkungen auf, unangenehm zu sein.

9. Es ist aber, sollte ich meinen, nicht genug, daß uns in der Jugend die richtige Erziehung und Beaufsichtigung zu Theil wird, sondern da wir bekanntlich auch, wenn wir zu Männern erwachsen sind, jene Bemühungen [7]) fortsetzen und uns durch Gewöhnung darin festsetzen sollen, so bedürfen wir natürlich auch hierüber gesetzlicher Vorschriften, und somit auch überhaupt über unser ganzes Leben. Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen vielmehr der zwingenden Nothwendigkeit, als den Vernunftgründen, und den Strafen eher, als dem sittlich Guten. — 10. Daher sind denn auch Manche [8]) der Meinung, daß die Gesetzgeber zwar allerdings die Bürger mit Motiven des sittlich Schönen zur Tugend aufzufordern und zu ermahnen hätten, in der Voraussetzung, daß die durch Gewöhnung zur Tugend Angeleiteten auf sie hören werden, daß sie dagegen für die Unfolgsamen und von der Natur minder gut Ausgestatteten Züchtigungen und Strafen in Aussicht stellen, und endlich die Unheilbaren gänzlich aus dem Staate ausschließen müßten. Der Gute nämlich, der sein Leben von der Rücksicht auf das sittlich Schöne bestimmen lasse, werde sich dann der vernünftigen Rede fügen, während der Schlechte, der nur nach Befriedigung seiner Lust verlange, durch Schmerz im Zaume gehalten werde, wie ein Zugthier. Daher müssen denn auch, sagt man, die Schmerzempfindungen (welche das erziehende Gesetz verhängt) grade solche sein, die vorzugsweise den beliebten [9]) Lustempfindungen entgegenstehen.

11—12. Wenn nun also, wie gesagt, der Mensch, um gut zu werden, sittlich erzogen und gewöhnt werden, und demnächst das ganze Thun und Treiben seines Lebens ein sittlich gutes sein und er

---

[7]) D. h. Alles, was dazu gehört, uns eine maßvolle und selbstbeherrschende Lebensführung (s. §. 8) zu eigen zu machen.

[8]) Z. B. Platon im Protagoras und im zwölften Buche der „Gesetze". Giphanius. Vgl. Plat. Protag. p. 325. A. Gesetze p. 942. A., wo der *Tod als* Strafe für solche „Unheilbare" gefordert wird.

[9]) D. h. den Genüssen, welche die besondern Individuen vorzugsweise lieben. — Es ist der Heilgrundsatz contraria contrariis curantur gemeint.

weder mit, noch ohne seinen Willen das Schlechte thun muß, und wenn Alles dieses nur geschehen kann, wenn der Mensch nach einem gewissen Vernunftgesetz und nach richtigen Institutionen lebt, welche Kraft haben, sich Geltung zu verschaffen: so hat zunächst das väterliche Gebot nicht die dazu erforderliche Stärke und zwingende Kraft, ebensowenig, wie überhaupt das Gebot eines einzelnen Mannes, wenn derselbe nicht König oder sonst irgend eine mit absoluter Macht bekleidete Person ist. Das Gesetz dagegen hat zwingende Kraft, denn es ist eine Vorschrift, die so zu sagen aus der praktischen Klugheit und Vernunft hervorgegangen ist. Dazu kommt noch eins: wenn es Menschen sind, die unsern Neigungen entgegentreten, so hassen wir sie, auch wenn ihr Widerstand gerecht ist, das Gesetz hingegen, weil es überhaupt nur die Norm für das Rechte und Gute aufstellt, erregt in uns kein Gefühl des Widerwillens.

13. In dem einzigen Lakedaimonischen Staate, wenn man ein paar andere ausnimmt, scheint der Gesetzgeber sich um die Auferziehung und die Unterrichts- und Bildungsgegenstände der Individuen bekümmert zu haben, während dagegen in den meisten übrigen diese Dinge völlig verwahrlost sind, und jeder lebt, wie er Lust hat, auf gut kyklopisch „richtend über Weib und Kinder" [11]).

14. Das Beste wäre nun also, daß hierüber eine gemeinsame und gehörige Sorge stattfinde, und daß diese die Kraft habe, sich Geltung zu verschaffen. Wo aber von Seiten des Staats dafür nicht gesorgt ist, da kommt es, meine ich, jedem Einzelnen zu, seinen eigenen Kindern und Freunden zur Erwerbung der Tugend behülflich zu sein, oder wenigstens den Vorsatz dazu zu haben. Am meisten aber dürfte er nach dem bisher Gesagten dazu im Stande sein, wenn

---

[10]) Vgl. Ethic. V, Kap. 6—7. und Politik III, Kap. 11, §. 3—4. Biese II, 288 und 479.

[11]) Anspielung auf Homer Odyssee IX, 114 ff. Mit gleicher Auszeichnung erwähnt, was die gesetzlich geordnete Erziehung anlangt, Aristoteles die Lakedämonische Verfassung öfters, z. B. I, Kap. 13, §. 3; Politik VIII, Kap. 1, §. 3. Auch in Kreta bestanden ähnliche Erziehungsgesetze. Seltsam klingt es, wenn der alte griechische Erklärer der Ethik, Eustratios, Metropolitan von Nicäa im 12. Jahrhundert, klagt: daß „auch in dieser Stadt des großen Konstantinus" die Erziehung nicht gesetzlich geregelt sei.

er sich gesetzgeberische Einsicht erworben hat. Denn zur Besorgung der Erziehung von Staatswegen sind offenbar Gesetze erforderlich, und zur guten Besorgung gute Gesetze. Ob diese geschrieben oder ungeschrieben sind, macht, glaub' ich, keinen Unterschied, so wenig, als, ob nach ihnen ein einzelnes Individuum oder viele erzogen werden sollten, wie das ja auch bei der Musik und Gymnastik und den übrigen Unterrichts- und Bildungsgegenständen keinen Unterschied macht. Denn wie in den Staatsgemeinden das jedesmalige Herkommen und die Gewohnheiten sich wirksam erweisen, ebenso auch in Haus und Familie die väterlichen Lehren und Gewohnheiten, und zwar noch in höherem Grade, weil hier das Verwandtschafts- und das Wohlthätigkeitsverhältniß mitwirken. Denn hier sind die, auf welche eingewirkt werden soll, nach der natürlichen Ordnung der Dinge schon von vorn herein mit Liebe erfüllt und zum Folgeleisten geneigt.

15. Uebrigens ist aber doch auch ein Unterschied zwischen der Einzelerziehung und der staatlich allgemeinen, grade wie bei Ausübung der Heilkunst. Es ist z. B. im Allgemeinen Regel, daß dem Fiebernden Ruhe und Fasten zuträglich sind, aber für diesen oder jenen ist es vielleicht nicht der Fall, und auch der Meister im Faustkampfe legt, meine ich, nicht allen seinen Schülern denselben Kampf auf[12]). Zu gründlicher Vollendung wird ja bekanntlich alles Einzelne dadurch, daß eine besondere und spezielle Sorgfalt darauf verwendet wird. Denn so erlangt jedes einzelne Individuum das, was ihm zuträglich ist. Allein leisten im einzelnen Falle wird doch der Arzt, Turnlehrer u. s. w. mit seiner Behandlung das Meiste und

---

12) Garve übersetzt: „Der Meister im Faustkampfe wird sich gegen jeden Gegner einer andern Kampfart bedienen". Dieser Uebersetzung widerspricht entschieden der griechische Ausdruck περιτίθησι, welcher „um- oder anlegen" bedeutet und vom Bekleiden mit etwas gebraucht wird. Argyropulos übersetzt, wie wir gethan, und so die Meisten. Wenn aber die Lesart richtig und nicht etwa παρατίθησιν, statt περιτίθησιν zu lesen ist, so glaube ich, daß Aristoteles geschrieben hat τὴν αὐτὴν μειλιχήν. Denn μειλιχὴ war und hieß der um die Hände der Faustkämpfer gewickelte (περιτίθησι) stärkere und schwerere oder schwächere und leichtere Schlagriemen, worüber man *Krause in der* Pauly'schen Real-Encyclopädie Th. III, S. 1015 ff. nachlesen mag.

Beste, welcher die Kenntniß der Sache im Allgemeinen besitzt und weiß, was für alle Individuen oder für die Individuen von der oder der Beschaffenheit sich gehört. Denn die Wissenschaften heißen und sind Wissen des Gemeinsamen.

16. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß nicht auch Jemand, der keine solche Wissenschaft besitzt, für irgend ein bestimmtes Einzelne das Gehörige gar wohl leisten könne, falls er nur die einem Jeden zukommenden Eigenschaften auf empirischem Wege genau beobachtet hat, wie es ja auch Leute gibt, die für sich selbst als die besten Aerzte gelten, während sie dagegen einem Andern durchaus nicht zu helfen vermögen. Nichts destoweniger aber, meine ich, wird es doch wohl seine Richtigkeit damit haben, daß derjenige, der ein wirklicher Kunstverständiger und Theoretiker werden will, jedenfalls auf das Allgemeine zu gehen und dies nach Möglichkeit erkennen zu lernen hat. Denn, wie schon gesagt, alle „Wissenschaften" haben es mit diesem zu thun. — 17. Und so wird denn auch natürlich der, welcher die Absicht hat, auf dem Wege geregelter Fürsorge die Menschen, seien es nun viele oder wenige, besser zu machen, versuchen müssen, sich gesetzgeberische Einsicht zu verschaffen, wenn es doch feststeht, daß wir durch Gesetze gut werden. Denn jeden Beliebigen, und Jeden, der uns vor die Hand kommt, in die gehörige Verfassung zu setzen, ist nicht Sache jedes ersten Besten, sondern wenn es Einer kann, so kann es nur der Mann von wissenschaftlicher Einsicht, — grade wie es bei der Heilkunst und bei andern Verrichtungen, bei denen es auf eine bestimmte Fürsorge für Andere und auf praktische Klugheit ankommt, der Fall ist.

18. Die nächste Frage wäre nun wohl die: aus welcher Quelle und wie gelangt man zu gesetzgeberischer Einsicht? Doch wohl, wie in allen andern Fällen[14]), durch die, welche sich auf die Wissenschaft vom Staate verstehen; denn wir erklärten ja früher[15]) die gesetzgeberische Einsicht und Kunst für einen organischen Theil der Staats-

[13]) S. unsere Anmerkung zu III, Kap. 4, §. 4.

[14]) D. h. wie man jede andere Kunst und Einsicht von dem lernt, der sie versteht.

[15]) Vgl. VI, Kap. 8, §. 2—3.

kunst. Oder ist es etwa doch mit der Staatskunst nicht ebenso, wie mit den übrigen Wissenschaften und Fähigkeiten? Denn in diesen sehen wir eben dieselben als Lehrer und Ueberlieferer der speziellen Fähigkeiten auftreten, welche solche Fähigkeiten und Künste praktisch bethätigen, wie z. B. Aerzte und Maler. Als Lehrer der politischen Wissenschaften dagegen geben sich die Sophisten aus, und doch bethätigt sich keiner derselben praktisch, sondern dies thun nur diejenigen, welche wirklich die Staaten regieren, von denen man doch wieder sagen möchte, daß sie mehr nach empirischer Routine, als nach wissenschaftlicher Einsicht handeln. Denn wir sehen nicht, daß sie über solche (politische) Vorwürfe schreiben oder Vorträge halten, — obschon ihnen dies, mein' ich, besser anstehen würde, als ihre Abfassung von Gerichts- oder Volksversammlungs-Reden, — und ebensowenig sehen wir andererseits, daß sie ja ihre eigenen oder etwa ihrer Freunde Kinder zu Staatsmännern gebildet haben. — 19. Und doch wäre das in der Ordnung, wenn sie anders dazu im Stande wären. Denn die könnten ja weder ihrem eigenen Vaterlande irgend etwas Besseres hinterlassen, noch sich selbst oder ihren liebsten Freunden etwas Vorzüglicheres, als diese Fähigkeit, wünschen; damit will ich jedoch nicht sagen, daß die Wichtigkeit und der Nutzen der Empirie gering anzuschlagen sei, sonst könnten ja auch Leute nicht durch politische Routine wirklich Staatsmänner werden. Wer daher Verlangen trägt, wissenschaftliche Kenntnisse vom Staatswesen zu erwerben, der bedarf dazu nothwendig als Ergänzung auch der empirischen Routine.

20. Was aber diejenigen Sophisten anbetrifft, die sich als Lehrer der Staatskunst anbieten, so scheinen sie mir sehr weit davon entfernt, solchen Unterricht geben zu können; denn sie wissen ja überhaupt gar nicht, was für eine Art von Ding sie ist, und mit was für Arten von Dingen sie zu thun hat. Denn sonst würden sie dieselbe nicht mit der Rhetorik[17]) für einerlei oder für etwas noch

---

[16]) Dieselbe Bemerkung finden wir auch häufig bei Platon ausgesprochen, z. B. im Protagoras, im Meno, im Laches u. a. St. Vgl. Zell zur Aristot. Ethik p. 475.

[17]) Vgl. Aristoteles Rhetorik 1, Kap. 1.